CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ
SOCIOLOGIE ROMÂNEASCĂ MODERNĂ

Coperta:
Ilustraţie -

Concepţie şi realizare: Cristian Ţiu

Tehnoredactare: Cristian Ţiu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

SCHIFIRNEŢ, CONSTANTIN

SOCIOLOGIE ROMÂNEASCĂ MODERNĂ /

CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ- Bucureşti:
Criterion Publishing, 2009

ISBN 978-973

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

SOCIOLOGIE ROMÂNEASCĂ MODERNĂ

criterion
publishing

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE

Sociologia în spațiul românesc s-a afirmat la puțin timp după lansarea termenului „sociologie” de către Auguste Comte, aşa cum se întâmplă cu orice început al unei ştiințe, de către personalități specializate în alte domenii – I.C. Brătianu om politic, T. Maiorescu filosof, M. Eminescu, poet. Un agronom, Ion Ionescu dela Brad a aplicat metoda monografică în studiul unor județe sau provincii româneşti. Primul curs de sociologie se ține la Universitatea din Bucureşti, în anul universitar 1896-1897 de către C. Dimitrescu-Iaşi.

Adevărata „explozie sociologică” se produce după primul război mondial prin catedrele de sociologie de la universitățile din Bucureşti, Iaşi, Cernăuți şi Cluj.

Despre producția sociologică românească modernă vorbim în paginile acestei cărți aşa cum se regăseşte în lucrările lui S. Haret, T. Brăileanu, M. Manoilescu, Mircea Vulcănescu, Anton Golopenția, N. Bagdasar şi D. Stăniloae. Includerea marelui teolog în rândul sociologilor poate să pară surprinzătoare. Cred că puțini ştiu despre articolele lui Stăniloae despre Şcoala sociologică de la Bucureşti sau despre Durkheim, dar şi despre dimensiunile sociale ale religiei.

ŞTIINȚĂ ŞI SOCIOLOGIE ÎN OPERA LUI SPIRU HARET

1. Destinul unui matematician

În răstimpul când sociologia îşi căuta încă propriul drum, un matematician român, specialist recunoscut în mecanică, publica, în anul 1910, la Paris, o carte, *Mecanica socială*. Tema lucrării referea la aplicabilitatea matematicii în studiul fenomenelor şi proceselor sociale. Autorul ei, S. Haret era una dintre personalitățile reprezentative ale ştiinței şi învățământului românesc de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea.

S. Haret s-a născut la 15 februarie 1851 la Hanul Conachi, județul Putna. Intră la şcoala primară din Dorohoi în 1858, apoi o continuă la Iaşi şi o termină la Bucureşti în 1862. Acest traseu şcolar la vârsta asimilării cunoştințelor în şcoală îşi va fi pus amprenta pe interesele ştiințifice şi sociale ale viitorului om de ştiință şi om de stat. În 1862 intră la „Sfântul Sava." În 1874, la absolvirea Universității din Bucureşti, îşi ia licența în ştiințe fizico-matematice. În urma câştigării concursului Ministerului Instrucțiunii Publice, Titu Maiorescu l-a trimis la studii la Paris, pentru a studia ştiințele matematice teoretice. Aici va susține licența în matematică în 1875, şi în fizică în 1876. În 1878 obține la Paris titlul de doctor în matematici cu teza *Sur l'invariabilité des grandes axes des orbites planétaires*, tipărită în 1878 şi retipărită după şapte ani în Memoriile Observatorului din Paris. Este primul titlu de doctor în ştiințe obținut de un român la Paris. Revenit în țară, Haret este numit profesor la gimnaziul „Mihai Bravu", că după câteva zile, să ocupe postul de profesor suplinitor la Facultatea de Ştiințe a Universității din Bucureşti, iar în 1882 devine, prin concurs, profesor titular al catedrei de mecanică rațională la aceeaşi facultate. În 1879, la o vârstă foarte tânără, urmare a prestigiului de care se bucura, a fost ales membru corespondent al Academiei Române, iar în 1892 a fost ales membru titular.

Publică în 1880 studiul asupra proiectului de răscumpărare a căilor

ferate. Între 1881-1891 predă la Seminarul „Nifon Mitropolitul" - matematica, la Şcoala de artilerie şi geniu - mecanica raţională, la Şcoala de poduri şi şosele - algebra, la Şcoala de Ofiţeri - mecanica raţională. A fost inginer hotarnic, publicând lucrări asupra hotărniciei unor moşii.

Haret a îmbinat, într-un mod cum rar s-a întâmplat în cultura română, calităţile de savant şi dascăl cu abilităţile de om de stat. A avut înalte demnităţi în stat: Inspector al Învăţământului, Secretar General la Ministerul Instrucţiunii publice şi al Cultelor, ministru al Instrucţiunii publice (de trei ori) în guverne liberale, în toate manifestându-se ca un mare reformator şi ctitor de instituţii. În activitatea sa publică a iniţiat şi a organizat acţiuni ce au dăinuit în timp: acordarea de cărţi gratuite pentru copii săraci, loturi şcolare pentru fiecare şcoală, cantine şcolare, şcoli de adulţi, instituirea medaliei „Răsplata muncii", editarea revistei „Albina", înfiinţarea unei comisii în cadrul Ministerului Instrucţiunii Publice de elaborare a programei şcolilor secundare şi a regulamentelor pentru întreg sistemul şcolar, toate aceste acţiuni eliminând, măcar parţial, deficienţele grave din învăţământul românesc, remarcate de atâtea ori la sfârşitul secolului al XIX-lea[1]. În perioada ministeriatelor sale s-a resimţit profund progresul în edificarea instituţiilor de învăţământ, augmentarea calităţii activităţii didactice, întărirea sistemului naţional de învăţământ.

Suferind de o boală incurabilă, Spiru Haret moare la 17 decembrie 1912. Traseul vieţii sale este drumul parcurs de o personalitate a ştiinţei şi de un reformator care a promovat idei, norme şi valori ale modernităţii în acte legislative şi administrative al căror efect se resimte până la acest început al mileniului trei.

Dar Haret nu este doar ctitor al sistemului legislativ şcolar şi organizator al învăţământului modern românesc, ci şi apărător al intereselor ţărănimii, şi unul dintre primii care au semnalat gravitatea problemei ţărăneşti[2]. Dintru început Haret a dat atenţie cunoaşterii stării sociale din societatea românească şi, în consecinţă, a urmărit ridicarea ştiinţifică şi culturală a categoriilor sociale defavorizate, pentru a diminua decalajul imens care exista, din această perspectivă, faţă de starea nivelului de cultură din ţările occidentale. Prin acţiunea sa reforma-

1 Şerban Orăscu, *Spiru Haret*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 42.

2 Costin Murgescu, *Mersul ideilor economice la români,* II, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1990, p. 206.

toare a introdus raționalitatea socială în instituțiile şcolare şi a militat pentru soluții realiste în ce priveşte proprietatea funciară şi starea socială precară a țărănimii. Studiul său *Chestia țărănească*, publicat în 1905 prezintă starea țărănimii şi sugerează direcții de schimbare a condițiilor de viață ale acestei categorii sociale. Din această cauză a fost considerat autor moral al răscoalei țărăneşti din anul 1907. În activitatea sa publică viguroasă, cu rezultate remarcabile în reformarea învățământului, în organizarea şi conducerea acestuia, Haret a cunoscut realitățile sociale româneşti. Învățământul era domeniul care oglindea cu claritate stările sociale româneşti ale timpului. Om modern, atent la acțiunile sociale ale diverselor categorii sociale, preocupat de introducerea progresului în societate, Haret a putut observa mersul vieții româneşti. În contactul direct cu realitățile sociale el a realizat complexitatea şi diversitatea extraordinară a fenomenelor şi proceselor sociale, cărora căuta să le găsească trendul lor real. Matematician, el a crezut că numai tehnicile analizei matematice sunt profitabile în cunoaşterea cu rigoare a societății, fiindcă numai astfel s-ar putea face față complexității faptelor sociale. El era convins, asemenea oricărui om de stat, de insuficiența mijloacelor de care dispunea în înlăturarea dificultăților din viața popoarelor, datorate caracterului complicat al problemelor sociale, numărului mare de elemente din care sunt alcătuite, ignoranței „aproape completă în care ne aflăm în privința legilor ce guvernează fără nici o îndoială fenomenele sociale, la fel ca şi în cazul tuturor celorlalte fenomene naturale [...]. Şi astfel, ceea ce se cheamă politică nu este de multe ori decât o textură de expediente, de meschine subtilități, de mici intrigi, de josnicii mărunte - care de altfel, nu sunt totdeauna chiar atât de mărunte -, în loc să fie ceea ce ar trebui să fie, o ştiință foarte dificilă, clădită însă pe baze sigure şi solide" (p. 33-34)[3]. Numai o personalitate ca el, angrenată direct în organizarea şi conducerea unuia dintre sectoarele importante ale vieții sociale, putea realiza că politica este o activitate care cere o cunoaştere temeinică a legilor după care funcționează societatea. Caracterizarea politicii din textul de mai sus este urmarea experiențelor crude trăite de Haret nu numai ca om de stat, dar şi ca intelectual. Iată, sobrietatea atât de specifică marelui savant este, fără voia lui, dublată de sarcasm

3 Citatele la care nu se fac trimiteri dar se indică pagina sunt din S. Haret, *Mecanica socială*, traducere Adina-Gabriela Apostol, studiu introductiv şi note de Leon Țopa, Editura ştiințifică, Bucureşti, 1969.

faţă de ceea este politica reală.

Nu mai puţin important este demersul său într-o disciplină - sociologia - despre care nu se pronunţase în nici un fel până atunci. Să nu uităm, el publică lucrarea în contextul în care É. Durkheim şi M. Weber elaborau lucrări esenţiale despre ştiinţa sociologiei. Conştient de necesitatea rigorii ştiinţifice în studiul fenomenelor sociale, Haret intră, fără complexe, în dialogul cu sociologii, iar opiniile exprimate de unii dintre ei stau mărturie pentru valoarea lucrării sale.

Lucrarea *Mecanica socială* se înscrie în această contribuţie esenţială a autorului ei la dezvoltarea unei ştiinţe - sociologia - născută în epoca modernă şi emblematică pentru civilizaţia modernă. Haret a intuit că societatea este realitatea cea mai complexă, iar organizarea şi conducerea ei nu se mai puteau realiza fără demersul ştiinţific de cunoaştere a fenomenelor sociale.

Înainte de a trece la analiza ideilor din *Mecanica socială* credem că este utilă o foarte succintă prezentare a ceea ce înseamnă astăzi cunoaşterea sociologică. Este limpede, investigarea realităţii sociale presupune studiul ei fără implicarea subiectivităţii cercetătorului, pentru a se obţine informaţii care să reflecte întocmai adevărul. Primul care a făcut diferenţa între cunoaşterea obiectivă şi cunoaşterea subiectivă a fost I. Kant. Filosoful german foloseşte termenul „obiectiv” pentru a caracteriza cunoaşterea ştiinţifică drept o cunoaştere ce se desfăşoară independent de poziţia subiectivă a cercetătorului, iar justeţea ei poate fi verificată de oricine. Obiectivitatea enunţurilor ştiinţei empirice este dependentă de formarea teoriilor, de formularea ipotezelor, a enunţurilor universale. După cum spune K. Popper, observaţiile noastre pot fi testate de oricine numai acolo unde anumite evenimente (experimente) se repetă pe temeiul legităţilor, respectiv pot să fie reproduse. Cunoaşterea ştiinţifică este actul de formulare a enunţurilor ştiinţifice obiective care pot să fie intersubiectiv testate[4].

Încă de la apariţia sociologiei s-a urmărit găsirea acelor metode care să facă din ea o ştiinţă asemănătoare cu fizica, astronomia. În perioada de sfârşit de secol 19 şi început de secol 20, se făcea efortul ca studiul ştiinţific în sociologie să-şi întemeieze enunţurile fundamentale pe aceleaşi principii ce diriguiau toate ştiinţele: lumea există independent de

4 Karl Popper, *Logica cercetării*, studiu introductiv şi note de Mircea Flonta, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu şi Erwin Tivig, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 77.

subiectul cunoscător; existența obiectivă a societății este independentă de cercetător; realitatea socială este structurată ca relație cauză-efect, iar evoluția ei este guvernată de principiul determinismului; realitatea poate fi cunoscută prin observații făcute dincolo de orice subiectivitate. Sociologia se cuvine să explice realitățile sociale ca fapte științifice, iar adevărul științific derivă din analiza obiectivă prin mijloace de observare şi de măsurare.

Să spunem că evoluția gândirii sociologice a arătat că, spre deosebire de cercetarea din științele naturale interesată de studiul relațiilor cauzale sub forma „cauza A determină B şi are ca efect cert C", științele umane şi sociale analizează probabilitatea ca „o cauză A să influențeze pe B şi să producă efectul C dar şi efectele D, E…." Prin urmare, aceste științe sunt probabiliste. Științele sociale şi umane studiază oamenii în ipostaza lor de ființe individuale şi sociale, ceea ce l-a determinat pe sociologul francez P. Bourdieu să afirme: „Probabil este un blestem ca științele omului să aibă de-a face cu un obiect care vorbeşte"[5].

Sociologia este știința despre societate care studiază realitatea socială în temeiul unei teorii, dar şi pe baza cercetării empirice prin măsurarea frecvenței sau intensității faptelor sociale. La fel ca oricare știință, ea dispune de o metodologie proprie a cercetării, de metode şi tehnici de cunoaştere a realității sociale.

Rezultă că scopul cercetării sociologice stă în descoperirea acelor informații despre realitatea socială ce pot fi utilizate în predicții despre evenimente şi procese sociale. Astăzi capătă o pondere tot mai ridicată analiza cantitativă în sociologie. Cibernetica, teoria jocurilor, teoria informației au pătruns în sociologie. Apariția computerelor a stimulat rapid modelarea proceselor sociale privind deciziile, conflictele, analizele electorale.

Este adevărat, față de utilizarea metodelor cantitative există din partea unor sociologi rezerve critice fiind semnalate limite ale empirismului. Se consideră că analiza cantitativă duce la un empirism abstract şi nicidecum la studiul concret al societății. Trebuie spus că, dincolo de aceste limite, metodologia cercetării sociale cuprinde capitole distincte despre măsurare, statistică, modelarea fenomenelor sociale, scalele şi tehnicile de scalare, experimentul social, teoria grafurilor. Toate aceste achiziții în analiza cantitativă a societății s-au făcut în timp în

5 În *Sociologie franceză contemporană*, antologie întocmită de Ion Aluaş şi Ion Drăgan, Editura politică, Bucureşti, 1971, p. 192.

confruntarea dintre diversele şcoli sociologice.

Este semnificativ pentru evoluția sociologiei să amintim că fondatorii ei nu au acceptat intrusiunea matematicii în studiul vieții sociale. A. Comte exprima încrederea în capacitatea ştiinței de a formula legi pe baza observației, astfel încât ele să fie certe şi imposibil de infirmat de către noi experimente. Pentru Comte, toată cunoaşterea umană este dată numai de ştiință datorită virtuților ei de studiu sistematic al fenomenelor şi de explicare a legilor de ființare a acestora. Filosoful francez aprecia că numai observația este metoda cea mai eficientă de cunoaştere ştiințifică şi avertiza că sociologia „trebuie să reziste contra invaziei matematice."

Alți doi fondatori ai sociologiei Émile Durkheim şi Max Weber au gândit alte principii ce dau obiectivitate ştiințifică demersului sociologic decât formulele matematice. Émile Durkheim considera sociologia ca ştiință a faptului social, deoarece acesta există dincolo de individ. Astfel, sociologia studiază societatea alcătuită din fapte sociale ce se manifestă prin o existență proprie, fără nici o ingerință a subiectivității umane. Faptul social se caracterizează prin exterioritatea lui față de conştiințele individuale. El este orice act sau fenomen social independent de manifestările individuale. De aceea el acționează ca o constrângere exercitată asupra individului pentru că acesta să se conformeze convențiilor şi normelor sociale. „Tratăm faptele sociale ca lucruri" afirmă sociologul francez. „Principalul nostru obiectiv… este de a extinde raționalismul ştiințific la conduita omenească, arătând că [...] ea este reductibilă la raporturi de la cauză la efect" şi de aceea sociologia „nu trebuie să consiste într-o simplă parafrază a prejudecăților tradiționale"[6].

La rândul său, Max Weber făcea diferența necesară între sociologie şi ştiințele naturii. Pentru sociologul german toate faptele sociale sunt fapte comprehensibile. Fenomene cum sunt stabilirea unui preț, organizarea unei greve, conduita religioasă a unui trib sunt cunoscute în alt mod decât sunt studiate fenomene naturale: de ce cade un meteorit, de ce îngheață apa, adică primele sunt cunoscute din interiorul lor, pentru că sociologul însuşi este o ființă socială, pe când celelalte sunt investigate din exteriorul lor. Sociologia este ştiință a acțiunii sociale, o ştiință comprehensivă şi explicativă. Ființele umane au capacitatea de

6 Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, traducere de C. Sudețeanu, ediția a II-a revăzută de Ioan Mihăilescu, Editura ştiințifică, Bucureşti, 1974, p. 35.

a fi conştiente de modul în care se petrec acțiunile sociale. Sociologul trebuie să observe trăirile subiective ale indivizilor ce interacționează şi acțiunile lor. Acțiunea socială este produsul deciziei luate de indivizi care îi dau un sens, iar conduita lor are loc în temeiul acelui sens.

Ambii fondatori ai sociologiei, Émile Durkheim şi Max Weber au căutat să demonstreze că aceasta este o ştiință ca orice altă ştiință pozitivă, dar dispune de un mod specific de analiză ştiințifică.

Am insistat pe tezele fundamentale ale celor doi sociologi, la care Haret nu face nici o referire, pentru a marca prezența, în perioada de apariție a lucrării sociologului român, a interesului pentru delimitarea obiectului de studiu al sociologiei ca ştiință. Vom constata că Haret nu discută atât chestiunea sociologiei ca ştiință, ci este preocupat de modul cum poate sociologia să beneficieze de virtuțile matematicii în asigurarea unei rigori ştiințifice demersului sociologic. Este paradoxul haretian: a pornit de la imperativul aşezării analizei sociologice pe temeiuri matematice şi a ajuns să contureze, de fapt, problematica sociologiei.

În ce priveşte modul cel mai expresiv al aplicării matematicii - mecanica rațională - să remarcăm, după sociologul P. Sorokin, mai multe concepții mecaniciste în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: fizica socială, mecanica socială, energetica socială şi sociologia pură, matematica funcțională. Statistica a fost un instrument de analiză a proceselor sociale şi economice încă din secolul 19. În 1822 J.F. Herbart pleda pentru utilizarea calculului matematic în studiul psihologiei. Henri Ch. Carey a elaborat concepția despre fizica socială pentru a argumenta valabilitatea legilor materiei în studiul vieții sociale.

2. Mecanica socială

Termenul de mecanică socială nu-i aparține lui S. Haret, el fiind însă primul din România care-i dă un conținut clar. Termenul a fost folosit mai întâi de Lester Ward şi Leon Winiarski, dar savantul român nu a cunoscut ideile celor doi autori. Concepția lui S. Haret se înscrie în curentul mecanicii sociale, ca ramură a sociologiei abstracte (A. Portuondo y Barcelo) sau a sociologiei pure (Lester Ward). Printre reprezentanții săi se numără L. Winiarski, A. Lotka, A. Groppali, care au urmărit găsirea de legi unitare şi de principii ştiințifice de explicare a vieții

sociale. În această viziune, societatea este produsul cel mai complicat al evoluției fizico-mecanice, iar fenomenele sociale funcționează după legile naturale. Charles Mismer consideră că legea atracției universale acționează în societate, şi cunoaşterea ei ar conduce la explicații privind modul de constituire a societății. Indivizii sunt atraşi unii de alții prin trebuințele sau sentimentele lor[7]. Winiarski în *Essai sur la mécanique sociale* defineşte sociologia ca teorie a energeticii sociale, energetica fiind baza tuturor ştiințelor, pentru că orice lucru este o transformare a energiei mecanice. Aceeaşi lege este şi în biologie, unde energia mecanică se transformă în energie biotică, iar aceasta devine socială. Winiarski studiază societatea ca un sistem analog oricărui alt sistem în care acționează legile mecanicii raționale. Grupurile sociale sunt puncte şi sisteme materiale determinate de forțe sociale din a căror interacțiune rezultă echilibrul şi mişcările sociale. Conceptele mecanicii sociale sunt cele de altruism şi egoism similare celor de atracție şi respingere din mecanica rațională, asociație respectiv compunerea forțelor, cooperare versus multiplicare de forțe, război respectiv comprimarea forțelor, organism social - echilibrul forțelor.

Exegezele consacrate lui Haret insistă pe analogia între mecanica rațională şi sociologie, fără a stărui asupra tezelor şi interpretărilor sociologice ale lui Haret. Aşa cum bine sublinia Traian Herseni, se cuvine a trece peste ce este mecanică şi a analiza concepția sociologică a lui Haret[8]. Nu este mai puțin semnificativ faptul că Haret prin teza despre explicarea lumii pe baza principiilor şi legilor mecanicii, reduce realitatea la procesele mecanice, şi astfel el continuă ideile concepției mecaniciste reprezentată de Descartes, Spinoza, d' Holbach.

Cartea lui Haret nu este o lucrare sofisticată de matematică. Procedeul ei este ingenios: mai întâi se prezintă analiza matematică a unei probleme, apoi se fac exemplificări care dovedesc cele demonstrate matematic. Această lucrare este fondatoare prin argumentele ei despre necesitatea unui demers nou în studiul societății. În perioada când a apărut, teoriile organiciste nu mai erau viabile. Dar sociologia continua să fie abordată ca o filosofie socială. S. Haret cerea ca sociologia, aflată în plină expansiune, să devină o ştiință pozitivă. El accentua necesitatea

7 Petre Andrei, *Sociologie generală*, ediția a II-a, îngrijită şi cuvânt introductiv M. Mâciu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1970, p. 116.

8 Traian Herseni, *Sociologia românească. Încercare istorică*, Institutul de Ştiințe Sociale al României, Bucureşti. 1940, p. 94.

studiului societății cu rigoarea matematicii, ținând seama de ceea ce I. Kant afirma fără echivoc: „Eu susțin că în orişice ştiință referitoare la natură nu putem avea adevărată ştiință decât numai acolo unde este şi matematică." Pentru că societatea este alcătuită din oameni, iar oamenii sunt părți intrinseci ale lumii naturale, Haret apreciază că sociologia nu se poate constitui decât ca ştiință. Haret a conceput socialul ca parte intrinsecă universului, a cărui cunoaştere se face prin modelele mecanicii raționale. Mecanica socială este adecvarea cauzalității fenomenelor sociale la normele şi judecățile matematicii. Este probabil, scrie Haret „ca şi în sociologie, ca şi în mecanică, trebuie să fie elemente a căror variațiune determină variațiunea tuturor celorlalte; dar încă nu ştim cari sunt aceste elemente"[9]. Sociologia este în esență un studiu de evoluție a societăților, un studiu al mişcării. Mecanica rațională se ocupă de mişcarea abstractă, pe baza unui număr mic de postulate studiate numai prin logica matematică, adică stabilirea adevărului postulatelor privind societatea pe cale experimentală sau că metoda axiomatică poate fi aplicată sociologiei ca ştiință despre societate.

Haret propune o metodă, bazată pe analogia ce ar exista între fenomenele mecanice şi fenomenele sociale. Principii din mecanică sunt valabile şi în viața socială, de aici teza lui că legile sociale sunt analoage legilor mecanice. El propune o metodă întemeiată pe analiza matematică şi mecanica rațională, în scopul studiului societății cu rigoarea acestor ştiințe. Haret a adâncit ceea ce A. Comte a numit statică socială şi dinamică socială. Să amintim aici că în secolele XVIII şi XIX mecanică a fost ştiința cea mai dezvoltată şi, în consecință, considerată fundament pentru orice altă ştiință. Nici fondatorul sociologiei, A. Comte nu a fost scutit de influențele mecanicii. Comte a preluat din mecanică diviziunea între statica socială - teoria ordinii şi dinamică socială - teoria dezvoltării, precum şi categoriile mecanicii raționale. Haret caută să dovedească oportunitatea matematicii în analiza societății, despărțindu-se de Comte.

În capitolul „Considerații asupra problemei mişcării sociale", Haret remarcă lipsa unei legi sociologice, aşa cum în mecanica rațională este legea newtoniană. De aceea, consideră că ştiința sociologică nu dispune de o teorie de acelaşi nivel ca mecanica rațională. Mai mult, exegetul apreciază că sociologiei „experimentul îi este interzis şi observarea se reduce pentru ea la învățămintele istoriei, care sunt departe de a fi

9 S. Haret, *Despre mecanica socială*, în *Operele lui S. Haret*, vol. X, p. 483.

suficiente” (p. 108). Din aceste raţiuni, sociologia trebuie să parcurgă toate etapele prin care a trecut ştiinţa mişcării fizice, iar pentru moment nu-i rămâne decât să studieze realitatea socială cu aproximaţii succesive. Sociologia va deveni ştiinţă veritabilă când „va fi capabilă să folosească calculul.” Până atunci ea este o disciplină ştiinţifică imatură. Astăzi, studii despre gradul de evoluţie a ştiinţelor plasează sociologia cam în aceeaşi zonă de dezvoltare ca şi savantul român, cu toate achiziţiile importante în analiza cantitativă a socialului. Explicaţia acestei situaţii a sociologiei este progresul nesatisfăcător în descoperirea legilor sociale, care, aşa cum afirmă Haret, trebuie să fie analoage cu cele care determină echilibrul şi mişcarea materială.

Aşadar, Haret a urmărit, ca matematician, dacă principiile, conceptele şi formulele matematice pot fi aplicate la studiul societăţii. De aceea, el nu acordă atenţie paradigmelor teoriilor sociologice, dar este preocupat de argumentele ce ar confirma analogia dintre mecanica raţională şi sociologie. A intervenit, în opţiunea lui, experienţa sa de agent social obligat continuu de presiunile în a da soluţii la chestiuni sociale acute şi de maximă relevanţă pentru societatea românească. Matematicianul Haret a fost solicitat de omul de stat Haret să găsească formulele necesare pentru decizii politice şi administrative la probleme sociale concrete, aşa cum el însuşi o spune în *Introducere*.

Lucrarea *Mecanica socială* „este o încercare de aplicaţie a metodei ştiinţifice la cercetarea problemelor sociale”, scrie autorul. Este clar că el a înţeles prin metodă ştiinţifică studiul matematic al socialului. Scopul lui Haret este să expună „o metodă care va permite, după cum credem, să introducă în studiul problemelor sociale, puţin câte puţin, acea rigoare a raţionamentului care dă atât de strălucite rezultate în ceea ce numim «ştiinţele exacte»“(p. 31), şi astfel să fie soluţionate multe probleme „care astăzi sunt prea adeseori la bunul plac al inspiraţiei de moment, al întâmplării sau al pasiunilor” (p. 32). Metoda sugerată de el pleacă de la premisa că anumite principii fundamentale ale mecanicii raţionale pot fi stabilite şi pentru fenomenele sociale, supuse unor legi ca şi realitatea naturală.

Aducând o serie de explicaţii la unele dintre ideile sale, după editarea cărţii, Haret preciza: „Sociologia este o ştiinţă foarte grea, şi dacă caută cineva să găsească pentru dânsa căi nouă, este numai cu scopul de a-i înlesni calea, de a face studiul ei mai uşor, mai repede

şi mai puțin complicat”[10]. Savantul român sublinia, pe bună dreptate, caracterul complex al sociologiei, iar demersul său este acela de a o face disponibilă pentru investigarea societății.

Ca autentic om de ştiință, Haret avertizează permanent asupra caracterului limitativ al demersurilor sale: „formulele noastre şi proprietățile corespunzătoare nu vor fi adevărate decât ca primă aproximație, aceea în care neglijăm variația fenomenelor sociale provenite din acțiunea reciprocă a forțelor aparținând fiecăruia dintre grupurile economic, intelectual şi moral” (p. 67) De aceea trebuie evitat a face referire la exemple contemporane: „la ele există marele risc de a deveni mai puțini obiectivi”, aserțiune similară cu ideea lui Maiorescu despre inoportunitatea studiului istoriei contemporane. Poate aşa se explică de ce marele savant, deşi recunoaşte că această lucrare a fost stimulată de mediul românesc, nu exemplifică tezele sale cu evenimente şi fapte petrecute în societatea românească.

3. Sociologia haretiană

Să stăruim puțin asupra principalelor teze din atât de interesanta şi de actuala carte a lui Haret. Concepția sociologică a lui Haret este axată pe natura vieții sociale, iar ca element fundamental al vieții sociale este considerat individul uman. Primele capitole expun axiome şi principii ale mecanicii raționale şi oferă definiții precise proceselor şi fenomenelor sociale, asemănător celor din matematică. Primul capitol se ocupă de statică, iar al doilea de dinamică. Două capitole analizează forțele sociale. Cartea se încheie cu un studiu despre civilizație. S. Haret vrea să demonstreze că punerea în ecuație a faptelor sociale este posibilă. Cartea descrie noțiunile de variabilă şi funcțiune, reprezentarea variațiunii funcțiunilor prin curbe şi suprafețe, interpolațiunea şi extrapolațiunea, modurile de reprezentare în mecanica rațională a rezultatelor, a centrului de gravitate, principiul vitezelor virtuale, toate fiind raportate la o anumită dimensiune socială.

Toate fenomenele sociale sunt continui, ceea ce determină mişcarea socială permanentă deoarece în viața socială nu putem vorbi de repaus absolut. Cu cât o societate este mai solid constituită, cu atât ea prezintă mai puțină elasticitate, căci libertatea de mişcare a membrilor ei este

10 *Ibidem*, p. 495.

cu atât mai limitată, cu cât sistemul social se apropie de un sistem de legături complete. De aceea pericolul distrugerii unei societăţi este cu atât mai mare, cu cât această societate este mai organizată. Se observă că într-un limbaj nu tocmai adecvat Haret vrea să arate că o societate poate dispare acolo unde totul este organizat. Regimurile totalitare au dovedit fragilitatea sistemului lor social din cauza limitării sau înlăturării libertăţilor individuale. Savantul român, iată explică în mod ştiinţific, modul de funcţionare a societăţii, ce trebuie să se bazeze pe o armonie între organizarea de tip birocratic şi spaţiul privat.

Haret crede că este cu atât mai greu de a imprima o mişcare socială unui popor, cu cât acest popor este mai numeros. Dimpotrivă un popor puţin numeros poate da naştere la o creştere de energie considerabilă. O lege ideală ar fi aceea care ar determina mersul societăţii în direcţiunea celor trei coordonate (ridicarea economică, intelectuală şi morală), încât toţi membrii societăţii să fie în profit. Este limpede modelul avut în vedere de sociologul român, anume cel al ţărilor nordice, pe care le consideră, după cum vom vedea, singurele societăţi ce asigură bunăstarea tuturor.

În aceeaşi direcţie a translării noţiunilor din mecanica raţională în sociologie să remarcăm conceptul de „centrul de greutate al unui corp social.” Un corp social are o formă, esenţial variabilă, dar un asemenea corp are un centru de greutate. În orice societate există procese, fenomene sau evenimente ce domină viaţa socială şi o direcţionează spre sensurile şi ţelurile dorite de ele. Haret remarcă îndreptăţit: „Dar cum nici o schimbare socială nu se poate produce în mod instantaneu, se poate admite că la un moment determinat şi pentru un timp foarte scurt forma corpului social rămâne invariabilă şi atunci putem încerca să determinăm centrul său de greutate pentru acel moment” (p. 73).

În societate acţionează principiul vitezelor virtuale. Acesta va fi folosit şi de sociologie, pentru că el a fost utilizat cu succes în celelalte ştiinţe. Un corp social supus unor forţe sociale, şi unui număr de legături care sunt în echilibru, suma algebrică a momentelor virtuale ale tuturor acestor forţe sociale este nulă pentru toate mişcările virtuale ale corpului social, compatibile cu legăturile ce îi sunt impuse.

Căutând o explicaţie la stabilitatea societăţii, Haret analizează echilibrul social. În mecanica raţională există un echilibru al forţelor mecanice. În societate echilibrul social al unui individ este starea în care se găseşte el atunci când suprimarea forţelor sociale, ce acţionează

asupra lui, nu-i schimbă starea socială. Autorul delimitează, îndreptățit, între individ şi societate, pentru a constata că starea de echilibru a unui sistem de forțe sociale nu implică starea de repaus social a individului sau a societății, altfel spus, societatea nu se reduce la însumarea mecanică a acțiunilor individuale, ea este o realitate ce funcționează diferit de conduita individului. Între individ şi societate puntea este creată de către grupurile sociale. Haret analizează noțiunea de forme sociale, a căror expresie sunt grupurile sociale care se comportă ca nişte corpuri solide. Forțele sociale aplicate unui corp solid se reduc la rezultanta unică şi la un cuplu, iar deplasările virtuale nu sunt infinit de numeroase. El apreciază că stabilitatea într-o societate, dată de menținerea unui echilibru social, nu este oportună: „Starea de repaus a unui corp social este aceea în care fiecare individ păstrează o situație socială constantă, deci când starea sa economică, intelectuală şi morală rămân invariabile. Este cazul societăților sălbatice. Ar putea fi şi cazul unei societăți civilizate unde fiecare individ ar fi pe de-a întregul mulțumit de soarta sa şi lipsit de orice aspirație şi în care celelalte forțe sociale ar fi astfel încât, echilibrându-se, prin ele însele nu ar putea să modifice forma corpului social" (p. 80). Aserțiune semnificativă pentru gândirea haretiană, caracterizată prin înțelegerea mecanismelor de existență şi funcționare a unei societăți. Departe de limbajul conceptual al sociologiei şi al psihologiei sociale, totuşi el discută corect relația dintre individ şi societate. Omul nu este un element inert al societății, ci cu aspirațiile, trebuințele şi idealurile sale caută să modifice mediul social, să şi-l apropie pentru satisfacerea intereselor proprii. Haret discută tendința unor gânditori de a impune echilibrul social ca dimensiune fundamentală a ființării unei societăți, fără a-i numi dar este clar că se referă la A. Comte, H.C. Carey sau H. Spencer. Nu este posibilă, spune Haret, o societate lipsită de orice mişcare socială. Folosirea forței, pentru restrângerea tendinței naturale ca fiecare să conserve ceea ce are, este iluzorie „nu se pot lua, ca modele, societățile sălbatice când este vorba de organizarea societăților civilizate" (p. 81), un argument peremptoriu pentru justificarea deosebirii concepției sale de evoluționism şi organicism, precum şi repudierea avalanşei de „studii" despre culturile primitive în timpul său. Suprimarea mişcării sociale înseamnă de fapt suprimarea progresului şi, de aceea, în societățile civilizate starea de repaus social nu este de dorit întrucât s-ar ajunge la instabilitate.

Pentru că în viziunea sa „stabilitatea echilibrului social e aproape

totdeauna imposibilă” (p. 84), Haret apreciază raționamentul despre omogen al lui H. Spencer ca inutil: „căci omogenitatea unei mase sociale cere în primul rând egalitate perfectă între toți indivizii ce o compun, atât din punct de vedere moral şi economic, cât şi din punct de vedere intelectual, ceea ce, evident, este o imposibilitate” (*Ibidem*). Sociologul român aduce o perspectivă teoretică inedită asupra modului de structurare a societății, prin accentul pus pe diferențierile între membrii unui sistem social ca motor al dezvoltării. Într-adevăr, ulterior, unele teorii sociologice au argumentat că orice societate, dar cu deosebire cele moderne, cunosc o diversitate de indivizi şi inegalitățile dintre ei şi nicidecum o omogenitate mecanică.

Un spațiu întins este acordat dinamicii sociale. Haret discută acest segment al vieții sociale prin ceea ce el numeşte axiome ale dinamicii sociale. Prima axiomă analizată este principiul inerției. Starea de inerție se manifestă când poziția socială a individului social nu se schimbă economic, intelectual sau moral, nefiind supus nici unei forțe. Conştient că realitatea lucrurilor este contrară acestei concluzii, omul neputând persista într-un repaus social fiind obligat să răspundă permanent la impulsuri exterioare şi interne cum sunt frigul, foamea etc., Haret ține să precizeze că repausul social al individului se menține cât timp nu va interveni nici o forță socială, nici inteligența, nici voința. Acest principiu este formulat astfel: „Dacă un individ se află în stare de repaus social şi nu este solicitat de nici o forță socială, el va rămâne indefinit în repaus; dacă un individ are o anumită mişcare datorată unor anumite forțe sociale şi aceste forțe încetează dintr-o dată să acționeze, individul va continua să aibă o mişcare socială rectilinie şi uniformă, care se va continua indefinit atâta timp cât nu vor interveni noi forțe sociale şi va fi dirijată pe tangente la traiectoria urmată de individ, dusă prin punctul unde se găsea el în momentul când forțele au încetat să acționeze” (p. 94). În termenii de azi ai sociologiei, individul cunoaşte fenomenul mobilității sociale numai în anumite condiții. Haret dovedeşte, prin această idee, că o societate, chiar şi cea modernă, poate cunoaşte fenomenul stagnării sociale datorat, în principal, inactivității individului. Ideea sa este deosebit de fertilă în studiul grupurilor de marginali, de excluşi ai societății, care, evident, nu sunt situate într-o stare totală de imobilitate, dar din viziunea celorlalți componenți ai societății rezultă că aceştia ar oamenii fără nici un rost social.

Principiul mişcărilor relative exprimă ideea că mişcarea nu este

absolută, ci în raport de contextele în care se manifestă. Principiul egalității acțiunii şi reacțiunii se regăseşte în viața socială, deoarece oamenii interacționează. Dacă un individ A execută o acțiune oarecare asupra individului B, acesta din urmă exercită, la rându-i, asupra lui A o acțiune egală şi contrară primei acțiuni. În cele mai multe cazuri, personalitatea fiecărui individ nu este decât rezultatul acțiunii societății din care face parte, iar societatea cunoaşte şi ea efectul acțiunilor exercitate de către indivizi, teză ce va fi dezvoltată mult de sociologia acțiunii şi de interacționism în a doua jumătate a secolului al XX-lea. În acelaşi mod ființează acest principiu când națiunile vin în contact, Haret expunând ceea ce mai târziu antropologia şi sociologia vor denumi prin aculturație: „De fiecare dată, efectul suferit de fiecare element al națiunii considerate este cu atât mai mare cu cât personalitatea acestei națiuni este mai puțin puternică, fie din punctul de vedere al numărului, fie din cel al energiei, al civilizației sau al oricărui altui factor. Efectul este mai puțin sensibil asupra elementelor națiunii celei mai puternice. Cauza acestei diferențe este că aceeaşi acțiune totală se repartizează, în primul caz, asupra unei mase sociale considerabil mai mari decât în cel de al doilea" (p. 96-97). Expansiunea modelului de civilizație modernă de tip occidental pe tot arealul pământesc a determinat multiplicarea contactelor dintre națiuni, evident, cu profit în seama statelor apusene. Haret nu discută consecințele aculturației, dar sesizează decalajul între națiunile puternice şi națiunile cu o forță mai slabă de acțiune şi influență.

Toate cele trei principii analizate sunt doar axiome „pe care numai o observație prelungită şi rațională le va putea scoate în afara oricărei îndoieli, întrucât în sociologie experimentarea este imposibilă" (p. 97). Afirmația tranşantă a lui Haret despre imposibilitatea experimentului social a fost infirmată de evoluția metodologiei cercetării sociale. Este adevărat, în timpul său, chiar Durkheim nu a acreditat experimentul ca metodă de cercetare sociologică. Astăzi procese şi fenomene sociale sunt cercetate în cadrul unor mari şi îndelungate experimente sociale.

Haret crede că metoda aproximațiilor este profitabilă în analiza fenomenelor sociale ca şi în mecanica cerească, adică „prin aproximări succesive, ne putem apropia, în măsura dorită de legea exactă." Cu această metodă se face abstracție, în primă aproximație, de unele acțiuni, de care vrem să ținem seamă.

Starea socială a unui individ este variabilă, din cauza împrejurărilor ce o influențază: „Vom numi starea socială sau situația socială a unui individ starea definită prin ansamblul celor trei mărimi care vor reprezenta avuția sa economică, avuția sa intelectuală şi avuția sa morală: „Această schimbare de poziție o vom numi *mişcare socială* a individului, şi vom numi *Mecanica socială* ştiința care va studia legile mişcărilor sociale astfel definite”[11].

Proprietăți generale ale mişcării sistemelor sociale sunt exprimate de principii. Unul dintre ele este principiul mişcării centrului de greutate al sistemului. Un altul este principiul conservării energiei despre care Haret face unele considerații utile. Astfel, se apreciază că acest principiu stă la baza funcționării societăților moderne. Acestea se disting de societățile anterioare prin creşterea energiei datorată creării noilor resurse, întrebuințarea mai judicioasă a forțelor naturale, noi invenții, respect tot mai mare pentru viața şi drepturile omului, sporirea populației „căci fiecare individ înseamnă viață, adică forma cea mai economică de energie socială” (p. 120). Sunt societăți care cheltuiesc mai multă energie decât rezerva de care ele dispun, şi dacă nu reuşesc să găsească noi resurse de energie „va aduce după sine dispariția lor inevitabilă.”

Asociat principiului conservării energiei este principiul minimei acțiuni. Acesta arată că într-un interval dat, suma tuturor integralelor produselor de forță vie a fiecărui individ care compune corpul social şi elementul timpului este un minim. Există o lege care obligă societățile umane să urmeze în fiecare moment mişcarea ce necesită cel mai mic consum posibil de energie şi orice societate evoluează în direcția unde întâlneşte rezistența minimă: „Niciodată o societate obligată să aleagă între două căi nu o va urma pe cea care necesită cel mai mare consum de energie” (p. 122).

Haret constată că în orice mişcare socială există totdeauna un anumit număr de funcții ce rămân constante cu toate variațiile pe care timpul, coordonatele şi forțele le suferă în cursul acestei mişcări. În acest mod, savantul român abordează chestiunea stabilității sociale, care, după cum am văzut, nu o identifică cu echilibrul social. Societatea se dezvoltă şi se schimbă în contexte de stabilitate pentru că: „Orice corp social este format din anumite grupe de indivizi pe care similitudinea condițiilor lor sociale le apropie şi le face solidare până la un anumit punct” (p.

11 *Ibidem*, p. 487

125). Se oferă ca exemplu, țăranii ca grup ce ființează prin modul lor de viață. Ei sunt diferiți de un alt grup, cel alcătuit din țărani şi muncitori. Aşadar când țăranii conviețuiesc cu alte categorii sociale, se deosebesc de țăranii ce alcătuiesc singuri un grup.

Un capitol plin de semnificații este cel despre difuziunea maselor sociale. Haret crede că se poate vorbi de difuziune socială, prin analogie cu difuziunea gazelor. Între două mase sociale distincte şi juxtapuse se observă un amestec produs în suprafața de separație: „Proporția în care elementul nou pătrunde în cel vechi într-un punct dat, depinde de timpul şi distanța față de suprafața de separație” (p. 127). Peremptorie sunt, în acest caz, popoarele despărțite de o frontieră, prin diferențe de limbă, legi şi obiceiuri, unde se formează o zonă în care caracterele unui popor se resimt de cele ale poporului vecin: „Aceste efecte sunt cu atât mai sensibile cu cât distanța de la frontieră este mai mică şi cu cât durata contactului a fost mai îndelungată.” La fel se întâmplă şi în cazul unei țări cucerite: masa supusă reuşeşte să se infiltreze în masa cuceritoare prin căsătorii, relații personale. Energia şi spiritul exclusivist al cuceritorilor se uzează cu timpul. Aşa a fost cu istoria nobilimii franceze, a cuceririi manciuriene în China. Se aminteşte că difuziunea în sociologie este mult mai complexă decât în mecanică: „Trebuie să ținem seama de importanța grupului social căruia îi aparțin elementele ce difuzează; cu cât această importanță este mai mare şi cu cât forța de atracție a grupului este mai considerabilă, cu atât mai puțin elementele sale se pot dispersa uşor într-o masă străină” (p. 128). Sociologia şi antropologia actuală subliniază că difuziunea este procesul prin care care se împrumută elementele unei culturi şi sunt integrate într-o altă cultură. Difuziunea este un act selectiv, pentru că împrumuturile au loc în raport de interese, motivații, mijloace, şi este dependentă de natura împrumutului. Ea este o cale de schimbare în orice societate, dar intensitatea, conținutul şi formele ei sunt în funcție de modelele de împrumut ale fiecărei societăți

Procesele şi fenomenele sociale se manifestă diferit, după cum au capacitatea de a modifica realitatea socială, adică de a fi o forță socială. Aceasta este orice cauză capabilă să producă o schimbare în situația socială a individului. O asemenea forță socială va fi perfect cunoscută când vom cunoaşte mărimea, direcția şi sensul ei de manifestare, individul asupra căruia lucrează, într-un cuvânt: punctul ei de aplicație. Autorul consideră că, aşa cum în mecanica rațională se poate reprezenta

orice forță în mod geometric prin o linie de poziție, de lungime şi de direcțiune dată, la fel în sociologie este posibilă exprimarea unei forțe sociale. Nu există forțe sociale instantanee. Sunt forțe care acționând într-un timp foarte scurt, dar cu mare intensitate, pot produce efecte importante, cum sunt grevele, revoluțiile, epidemiile, catastrofele datorate invaziilor, inundațiilor, cutremurelor, foametei. Viața socială cunoaşte ciocniri de interese, de mentalități, care au efect puternic asupra tuturor grupurilor. Haret vorbeşte de noțiunea de şoc, şi conduita socială după producerea acestuia. Reacția componentelor unei societăți la manifestarea puternicelor conflicte este în funcție de gradul de elasticitate al organismului social. Esențială rămâne revenirea la forma inițială sau neputința de a relua forma anterioară. Prin introducerea elasticității, Haret ține să demonstreze că ea este o dimensiune a societății. Însă nici un grup social nu este perfect, nici în întregime lipsit de elasticitate. O societate cu cât este mai puternic constituită cu atât prezintă mai puțină elasticitate, din cauză că este un sistem cu legături complete. Mai mult, într-o societate organizată există un potențial de distrugere mai ridicat, ea fiind expusă unui şoc care depăşeşte forța sa de rezistență decât pentru alta ale cărei legături sunt mai slabe. Savantul român nu rămâne la simpla observație a chestiunii şocului social, ci arată consecința cea mai profundă a acestuia, anume producerea permanentă a unei pierderi de forță vie: „Or, forța vie sau energia este singura şi veritabila bogăție a oricărei societăți. Ea este aceea care reprezintă forța de expansiune şi de progres în direcția economică, intelectuală şi morală, la fel ca şi forța de rezistență împotriva primejdiei. Scăderea cantității de energie, sub orice formă, ar putea reprezenta pentru o societate o sărăcire şi o slăbire" (p. 130). Umanismul concepției sale este indiscutabil, derivat din teza că societatea ființează atât cât există omul. Distrugerea lui înseamnă dispariția societății. Viața umană este considerată ca o puternică forță socială şi deoarece elementul oricărei societăți este individul, ca ființă vie: „Viața trebuie deci să fie considerată drept forța căreia îi revine rolul cel mai important în mişcarea socială" (p. 166).

Din acest unghi de vedere face diferența necesară între acțiunea omului față de catastrofele naturale, - foarte restrânsă -, şi acțiunea lui față de mişcările sociale. Conflictele sociale nu sunt niciodată spontane, susține Haret. Ele sunt generate, întotdeauna, de cauze al căror efect se manifestă în timp mai mult sau mai puțin îndelungat, spre a izbucni irezistibil în momentul în care au devenit suficient de puterni-

ce pentru a înfrânge orice opoziție. Consecințele şocurilor sociale nu trebuie să se producă implacabil, deoarece cauzele lor pot fi cunoscute şi studiate dinainte. Prin această idee, Haret dă o replică fatalismului, iar un anumit optimism este de remarcat. De aceea, subliniază datoria oamenilor de stat în a urmări evenimentele şi de a le prevedea urmările şi să neutralizeze cauzele de ființare a mişcărilor sociale pe măsura apariției lor. În demersul său despre conflictul social, Haret dovedeşte luciditate ştiințifică, deoarece el judecă viața socială în dimensiunile ei concrete şi nu prin prisma unor aspirații idealiste. Mişcările sociale ființează în orice societate, şi, de aceea trebuie cunoscute cauzele şi direcțiile în care ele evoluează. Împotrivirea față de cursul luat de un eveniment sau proces social este păguboasă: „Simpla opoziție împotriva curentului este în general mijlocul cel mai puțin abil şi cel mai puțin sigur" (p. 130).

În limbajul specific al omului de ştiință, Haret examinează chestiunea libertății. Aceasta este asociată cu voința şi inteligența, toate trei integrate în determinismul social. Savantul român nu dezvoltă acest subiect, însă avertizează că „mecanica socială ca ştiință nu poate rezolva chestiunea liberului arbitru. Libertatea de voință este limitată de rațiune şi de alte împrejurări exterioare. Acțiunea socială a individului se exercită asupra unui număr de alți indivizi. Dimensiunea acestei influențe determină ceea ce Haret numeşte „factorul personal" al individului. Acest factor depinde de gradul de avuție sau sărăcie a individului, relațiile sale personale, inteligența sa, gradul său de instrucție, forța voinței sale. Voința trebuie considerată elementul principal al factorului personal. Prin această teză, concepția lui Haret nu poate fi etichetată ca mecanicistă, datorită modului de a înțelege rolul individului în viața socială. Recunoaşterea factorului personal în evoluția socialului marchează conceperea determinismului social ca proces ce include, indiscutabil, acțiunea ființelor umane.

Cum Haret concepe funcționarea societății prin relațiile cauzale, în care este implicat direct individul, este limpede că lucrarea sa nu putea să omită analiza elementului esențial al organizării şi funcționării societății - legea. Credem că la acest capitol se poate recunoaşte cel mai mult omul de stat ce a legiferat, cu succes, într-un domeniu important al vieții sociale - învățământul. Haret insistă nu atât pe ceea ce este o lege, ci pe efectele ei şi pe modalitățile de aplicare. Viziunea sa ştiințifică şi democratică se regăseşte în aserțiunile sale. Principiul

său fundamental este următorul: legea trebuie să tindă a realiza cea mai mare sumă de bine posibil. Acolo unde matematicianul întrebuințează elementele abstracte de punct, masă, viteză, vector, sociologul discută despre individ, societate, mişcare socială, progres. Legile sunt elaborate prin analogie după axiomele şi legile staticii şi dinamicii din mecanică: „Binele social pentru un individ constă în a-şi conserva şi a-şi mări pe cât posibil avuția sa economică, intelectuală şi morală” (p. 137), iar o lege ideală este cea care oferă tuturor membrilor societății şansa de a avea parte egală de beneficiile ei. Însă, spune Haret, fiecare lege poate îmbrățişa numai o singură parte mai mult sau mai puțin restrânsă a nevoilor sociale, şi ea nu va putea realiza binele în sfera acțiunii sociale. Este dificil ca efectele unei legi să se facă resimțite în aceeaşi măsură pentru toți membrii corpului social. Interesele, aptitudinile, nevoile, calitățile şi defectele variază de la individ la individ. Şi mai dificil este când legea impune o anumită diminuare a efectelor sale asupra unei părți a corpului social, fapt ce ar putea să fie calificat ca nefiresc, dat fiind scopul suprem al oricărei legi, anume acela de a fi aceeaşi pentru toți membrii unei societăți. Diversitatea condițiilor de desfăşurare a vieții sociale este foarte mare şi legiuitorul este obligat, în unele momente, să facă anumite sacrificii într-o direcție „pentru a salva interese mult mai considerabile în alta” (p. 138). Haret dă un exemplu lămuritor: o clasă restrânsă de cetățeni a reuşit să-şi creeze un privilegiu, atribuindu-şi în exclusivitate dreptul la învățătură, iar partea cea mai numeroasă a societății rămâne astfel condamnată la ignoranță: „Ştiind că ignoranța este cel mai mare rău, sarcina legiuitorului este să distrugă monopolul clasei privilegiate. Făcând astfel, el acționează în interiorul corpului social, căci suma avantajelor care vor rezulta pentru el dintr-o asemenea dispoziție este cu mult mai mare decât aceea a avantajelor abolite ale părții lezate” (p. 139). Acelaşi lucru se întâmplă în cazul când un individ sau un grup de indivizi a reuşit să acapareze toate mijloacele de existență cum sunt proprietatea asupra pământului, capitalul mobiliar, producția totală de cereale: „În asemenea cazuri forțele publice au datoria absolută să restabilească echilibrul, mergând până la exproprierea forțată. Acaparatorii vor fi revoltați, evident, căci vor fi mai puțini bogați; dar societatea întreagă va câştiga în forță şi bunăstare.” Haret concepe viața socială prin mecanisme de funcționare apte să conserve structurile ei vitale, iar pentru realizarea unui asemenea scop el crede necesară intervenția statului în a reglementa acele

disfuncționalități ce afectează grav bunul public. Aici se observă cu claritate democratismul concepției sale sociologice. În raportul dintre interesul personal şi cel public, Haret pledează pentru utilizarea tuturor mijloacelor de apărare a intereselor generale.

Legea în sine nu poate produce nimic. Ea trebuie aplicată în spiritul şi litera ei de către agenți sociali specializați, dar şi de către toate instituțiile şi actorii sociali. Mai mult, nu este suficientă cunoaşterea scopului unei legi: „trebuie să facem totodată în aşa fel încât legea să-şi atingă scopul în modul cel mai economic posibil; altfel spus, trebuie să realizăm maximum de lucru util cu minimum de cheltuială de forță şi de timp" (p. 144). Legea să fie clară, precisă, simplă, lipsită de subtilități inutile care afectează ideile principale: „Numai în acest fel se va atenua, dacă nu se poate evita total, flagelul pe care îl reprezintă cei ce dau mereu explicații şi interpretări, de fapt duşmani ai oricărei aplicații exacte şi sincere a legii." Haret sesizează un pericol derivat din iluzia că o lege acționează de la sine, după ce a fost adoptată: „O eroare destul de frecventă constă în a crede că o lege o dată votată va produce, prin însuşi acest fapt, efectele urmărite. O lege nu este decât un instrument care nu acționează decât acolo unde o forță o pune în mişcare. Cea mai bună asigurare a succesului unei legi este ca să răspundă unei necesități general resimțite şi să fie admisă de cea mai mare parte a societății, căci atunci fiecare membru al societății devine un colaborator sigur" (p. 145). Un adevăr de o actualitate indiscutabilă.

Sfera şi conținutul acțiunilor legilor fiind clarificate, autorul zăboveşte asupra cauzelor de formare şi dezvoltare a societății. Nenumărate cauze stau la baza existenței sociale, dar spune Haret, acestea pot fi împărțite în trei principale: *cauze de natură economică* - fertilitatea solului, condițiile de climă, uşurința comunicațiilor, bogățiile naturale, aptitudinile populației pentru comerț şi industrie, vigoarea ei fizică, anumite prescripții religioase cum sunt cele care reglementează regimul alimentar şi zilele libere, condițiile dezvoltării capitalului, repartiția avuției, războaiele, epidemiile, alcoolismul, noile invenții; *Cauze de natură intelectuală* - gradul de inteligență şi natura aptitudinilor intelectuale ale populației, gradul ei de instruire, numărul şi valoarea instituțiilor sale de cultură, dezvoltarea ştiințelor şi artelor, frecvența apariției oamenilor de geniu şi talent; *Cauze morale* - prescripții de natură morală ale religiei, principiile legislației civile, instituția familiei şi modul ei de alcătuire, gradul de blândețe sau de violență naturală a

temperamentului naţiunii, moravurile sale mai mult sau mai puţin pure. Nu putem trece peste unele inadvertenţe în tipologia haretiană. Este greu de acceptat că aptitudinile populaţiei pentru comerţ şi industrie pot fi incluse printre cauzele economice, ele fiind de natură psihică. Vigoarea fizică a unei populaţii este o condiţie antropologică şi nicidecum economică. Observăm includerea unora dintre cauzele naturale în ansamblul larg al cauzelor economice. În acelaşi mod se poate discuta despre acurateţea exemplelor legate de cauzele morale, cum sunt principiile legislaţiei civile, temperamentul unei naţiuni. Dincolo de aceste observaţii, se cuvine a remarca încercarea autorului de a sistematiza varietatea extraordinară a cauzelor ce determină evoluţia unei societăţi. În aceeaşi idee a stăpânirii complexităţii sociale, Haret caută să indice direcţiile de ordonare, sistematizare şi clasificare a proceselor şi fenomenelor sociale. El face disjuncţia între cauze prime şi cauze imediate. Pe de altă parte, Haret ţine să precizeze că fiecare din cauzele amintite are o cauză originară. De pildă, familia, ca una din cauzele imediate, pentru a o studia în toată generalitatea ei, ar trebui să ne întoarcem până la cauzele originare care au condus, de-a lungul secolelor, la alcătuirea actuală a familiei: „Pentru a folosi limbajul matematic, vom spune că starea socială este funcţie de starea familiei, care, la rândul ei, este funcţie de cauzele care au determinat-o; astfel spus, starea socială este funcţie de aceste cauze din urmă. La fel, nu legislaţia imprimă caracterul specific unei societăţi, ci ansamblul cauzelor care au produs, treptat, această legislaţie; căci aceasta nu este decât rezumatul şi reprezentarea lor actuală.” Dar, spune Haret, în ştiinţă se studiază cauzele actuale pentru că dezvoltarea continuă a ştiinţelor tinde să reducă numărul cauzelor considerate a fi primordiale. În sociologie, se impune să se acţioneze la fel ca în celelalte ştiinţe de observaţie „cu cât, fără a mai vorbi de extrema complicaţie a unui studiu care ar merge până la cauzele îndepărtate, suntem forţaţi să ne mulţumim, pentru mult timp încă, cu o aproximaţie cu mult mai grosolană decât în ştiinţele exacte. Legile pe care se sprijină teoriile ştiinţelor sunt în general legi precise ce pot fi uşor exprimate prin formule simple; astfel este legea atracţiei universale; în timp ce, în sociologie, vor mai trebui încă mulţi ani de studii şi observaţii înainte de a parveni la desprinderea anumitor legi generale” (p. 62). Din această cauză studiul sociologic se va concentra numai pe legi empirice care sunt legi aproximative, Cele trei grupe de cauze sunt independente una de alta. Nimic pe lume nu se produce

fără o cauză.

Tendința de a trăi în societate nu este specifică doar ființei umane. Spiritul de asociere este o necesitate organică pentru un mare număr de specii animale. Factorii primordiali care au favorizat progresul societăților omenești sunt conformația mâinii şi limbajul, care sunt şi elemente de diferențiere a omului de animal, şi au favorizat progresul societăților umane. Ele reprezintă cauzele fundamentale ce au determinat mişcarea socială sau variația stării economice, intelectuale şi morale dintr-o societate. Cum se explică această poziție a acestor forțe sociale? Prin rolul lor decisiv în dezvoltarea ființei umane. Poziția mâinii şi limbajul au permis omului să-şi dezvolte inteligența mai repede decât animalul. Plecând de la virtuțile celor două mijloace specific umane, Haret discută despre legea creşterii fondului intelectual al societății: fondul intelectual al unei societăți creşte în progresie geometrică, în raport cu timpul.

Un capitol aparte îl reprezintă cel consacrat acțiunii forțelor fizice a căror influență este considerată de Haret „cea mai considerabilă." De pildă, face referire la influența climatului, remarcând că climatul temperat pare a fi cel care favorizează mai mult progresul social: „căci, pentru că geniul inventiv al omului, energia şi inițiativa sa să se dezvolte, trebuie ca ele să se exercite împotriva unor dificultăți ce trebuie înfrânte" (p. 162). Or, în regiunile tropicale viața este prea uşoară, iar în cele prea reci aceste dificultăți nu pot fi stăvilite idee dezvoltată amplu mai târziu, în anii '30 ai secolul al XX-lea de antropologul german Leo Frobenius.

Discutând despre cele trei cauze, Haret nu sugerează măcar existența unei ierarhii între acestea, lăsând a se înțelege că ele sunt egale ca importanță în constituirea şi evoluția societății. În schimb, la analiza forței capitalului, ilustrul matematician precizează: „În viața socială mobilurile de natură economică sunt cele care au cea mai mare influență." El sesizează puterea economicului în orice societate, iar pentru susținerea acestei idei face o analiză deosebit de interesantă asupra rolului capitalului. Haret, ca intelectual şi om de stat a fost unul dintre primii exegeți români care au evaluat virtuțile economice, financiare şi sociale ale capitalului, şi a teoretizat teza despre capital ca fundament al societății. Savantul român a acordat prioritate în analizele sale implicațiilor sociologice ale capitalului, fiind unul din primii autori români care exprimă un punct de vedere clar despre această chestiune esențială

a oricărei societăți moderne sau pe cale de a se moderniza. El a sesizat că dezvoltarea unei țări nu poate fi realizată fără capital. Dar, ține să descifreze capitalul în mod realist, fără a fetişiza rolul acestuia în dezvoltarea unei țări. În viziunea sa: „capitalul ar trebui să fie, prin esența sa, binefăcător; şi dacă asemenea rezultate nu sunt posibile, aceasta se datoreşte existenței unor defecțiuni de organizare” (p. 175). Iată, deci, Haret nu găseşte limite capitalului în sine, acțiunea şi influența acestuia fiind dependente de modul de organizare, idee ce va constitui osatura a ceea ce, mai ales, după al doilea război mondial, se va numi managementul social şi economic. Capitalul definit ca muncă inteligentă acumulată „este limitat prin resursele pe care le poate oferi Pământul pe care îl locuim şi care sunt departe de a fi infinite.” În schimb, ştiința, care este şi ea inteligență acumulată, găseşte o sursă de alimentare de o bogăție infinită în studiul naturii. Distincția lui Haret între capital şi ştiință, deşi nu a adâncit-o, este profitabilă. În a doua jumătate a secolului al XX-lea, cercetările în domeniul sociologiei ştiinței au confirmat puterea extraordinară a ştiinței în dezvoltarea socială, în afirmarea progresului şi a civilizației. S-au lansat pe traiectoria dezvoltării şi a modernizării acele țări care au făcut din ştiință o adevărată forță de producție. În contextul în care a fost formulată, teza haretiană atrăgea atenția asupra rolului ce-l poate avea omul de ştiință şi descoperirile sau inovațiile lui în evoluția oricărei societăți. Întrebare este dacă progresul ştiinței poate să se producă independent de capital? Altfel spus, ştiința, mai ales cea experimentală este posibilă în țări, cum este şi România, cu un capital precar? Nu stăruim asupra acestei chestiuni, dar trebuie remarcată interdependența dintre ştiință şi capital. Am merge pe firul argumentației lui Haret, anume o organizare socială eficientă ar duce la punerea în acțiune a potențialului de creativitate ştiințifică şi astfel, ştiința ar putea crea capital.

Haret apreciază că singurele două mijloace care permit creşterea foarte rapidă a capitalului sunt speculația şi legea dobânzii compuse. El le acordă o atenție specială şi întreprinde o analiză interesantă a legii dobânzii compuse. Din unghiul său de vedere dobânda trebuie acordată pe timp scurt, pentru că numai astfel ea este benefică pentru debitor. Acordată pe timp îndelungat, ea devine o frână a progresului şi nu mai reprezintă un element de dezvoltare. În acest sens, savantul dă următorul exemplu: o sumă de un franc plasat cu dobânzi compuse de 5%, acumulate după fiecare semestru de 1346 ani, va ajunge la

valoarea egală cu cea a unei sfere masive de aur pur de un volum egal cu Pământul. Fără nici un efort se ajunge la acumularea de bogății, ceea ce ar constitui un scop în sine şi nicidecum un instrument al dezvoltării şi al emancipării umane. Principiul acumulării intereselor de capital este echitabil deoarece se aplică pe o durată de timp măsurată. Capitalul nu trebuie să crească la infinit după principiul interesului compus din cauză că el este produs de muncă şi inteligența oamenilor, ambele fiind limitate.

De aici nu trebuie înțeles că savantul român ar exprima ostilitatea față de capital. Este clar că acesta reprezintă o forță socială fără de care punerea în valoare a altor forțe sociale ar deveni dificilă. Dar, afirmă Haret, în ce priveşte formarea capitalului, societatea modernă este sclava unei formule abstracte, care stabilită cândva pentru intervale de timp foarte scurte, - împrumuturile pe termen lung nu erau în obiceiurile anticilor - a fost extinsă printr-o extrapolare forțată şi contra naturii lucrurilor, la intervale de timp foarte lungi: „Creşterea excesivă a dobânzilor capitalului este duşmanul liberei dezvoltări a muncii; căci bogăția nu poate avea o creştere atât de rapidă cum este creşterea convențională a dobânzilor, iar diferența nu poate fi acoperită decât în dauna muncii [...]. Dacă deci serviciile prestate de capital sunt plătite mai scump decât valorează ele, capitalul poate deveni dăunător pentru muncă în loc de a-i veni în ajutor” (p. 182). Să spunem că este de netăgăduit însemnătatea, în susținerea acestei idei, a experienței omului de stat confruntat, în lunga sa activitate administrativă, cu efectele sociale şi umane ale dobânzilor exagerate. De aceea, el subliniază necesitatea ca orice împrumut făcut de o țară să aibă la bază o strategie clară a beneficilor reale ce decurg din acest act. Un stat împrumută 100 milioane de franci şi efectuează lucrări de utilitate publică, dar se obligă să ramburseze peste 60 de ani suma de 317 milioane. Dacă produsul ameliorărilor realizate cu cele 100 de milioane nu se ridică la 217 milioane, diferența nu poate fi acoperită decât prin impozite plătite de populație prin munca sa. Utilizarea în acest mod a capitalului este o frână în dezvoltare, idee ce o regăsim astăzi în multe dintre teoriile subdezvoltării, interesate de explicații la procese rezultate din sprijinul financiar şi economic acordat de țările dezvoltate țărilor în curs de dezvoltare, sprijin ce nu se soldează cu o îmbunătățire a condițiilor de viață ale celor ajutați, ci, dimpotrivă, cu o perpetuare şi chiar cu o adâncire a subdezvoltării.

Un alt pericol al organizării sociale îl reprezintă acumularea excesivă a capitalului în mâini puține, ceea ce ar constitui o deformare a scopului real al capitalului. Acesta, ca element indispensabil prosperității, trebuie să fie accesibil tuturor în mod egal, în raport cu munca şi inteligența lor: „Acest drept este de acelaşi ordin ca dreptul pe care fiecare îl are de a putea să-şi procure totdeauna pâinea pentru a se hrăni, lâna sau locuința pentru a se adăposti" (p. 182). Pentru Haret, capitalul este o condiție sine-qua-non a existenței fiecărui membru al societății. Este fără putință de tăgadă că Haret nu prezintă aceste aspecte ca un politician, nici măcar ca un om de stat. Asemenea concluzii decurg din logica viziunii sale bazate pe calcule matematice despre funcționarea unei societăți. De aceea, el constată fără echivoc, fiind confirmat pe deplin astăzi la începutul mileniului trei când câteva sute de familii dețin puterea economică şi financiară a lumii: „Dacă se menține organizarea socială actuală, se poate calcula aproape matematic ziua în care tot capitalul pământului ar fi reunit în mâinile câtorva" (p. 183). El vorbeşte de împrejurări ce se opun în mod natural acestui proces, însă nu poate să nu observe: „Dar eficacitatea acestor condiții favorabile diminuează în fiecare zi. Dovada este cifra fantastică la care au ajuns câteva averi din zilele noastre, ceea ce ar fi fost absolut imposibil acum câteva zeci de ani. Dacă vreodată va sosi ziua în care acest fenomen va pune oamenii în fața alternativei, fie de a muri de foame din respect pentru formulele stabilite, fie de a se debarasa energic de ele, ei nu vor ezita nici un moment asupra a ceea ce au de făcut. O țară este cu atât mai bogată cu cât avuția publică este repartizată la un număr mai mare de oameni. Nimic nu dă o impresie de mizerie atât de mare ca existența unui mic număr de oameni foarte bogați planând deasupra unei mase de săraci" (p. 183). Vizionarismul lui Haret este incontestabil. Cele două conflagrații mondiale, numeroasele războaie, marile mişcări sociale ale secolului trecut, grevele şi, de ce nu? globalizarea sunt exemple ce-i confirmă teza că procesul de acumulare a bogățiilor de către un număr mic de persoane naşte reacții violente. Savantul român sublinia apăsat că nu este suficientă existența unei bunăstări a unei societăți: „mai este necesar ca ea să fie repartizată cât se poate de armonios în masa socială, căci este greu să numim bogată sau cultă o societate în care avuțiile colosale ale câtorva indivizi se ridică deasupra unei mulțimi de înfometați sau în care pătura subțire de intelectuali maschează şi ascunde masa de jos care zace în ignoranță. Dacă vreun

ideal trebuie urmărit, el trebuie căutat numai în această direcție; căci se poate concepe foarte bine o stare socială în care indivizii să-şi aibă partea lor suficientă din toate foloasele civilizației; şi dacă atingerea unui asemenea ideal apare dificilă, este totuşi permis să se facă mereu eforturi pentru a ne apropia de el, cât mai mult cu putință" (p. 190). Încrezător în virtuțile societăților moderne Haret spera că asemenea disfuncționalități să nu se producă: „Fie ca Dumnezeul Bunului Simț să scape de o asemenea soartă societățile moderne!" (p. 183), optimism contrazis de realități sociale, economice şi financiare crude şi nemiloase ale timpului nostru.

În acelaşi registru studiază ceea ce ar trebui să fie civilizația pentru om. În cartea sa, el nu întreprinde un examen al civilizațiilor. Obiectivul este acela de a demonstra ideea despre virtuțile civilizației moderne în asigurarea unor condiții optime de viață pentru toți oamenii. De aceea el o spune răspicat: „Este mai exact să spunem că civilizația trebuie să aibă drept scop de a diminua suma suferințelor societății umane" (p. 191). Orice discuție despre civilizație trebuie să depăşească nivelul analizei principiilor şi să abordeze efectele ei asupra omului: „Se ştie astăzi, ceea ce niciodată nu ar fi trebuit să fie ignorat, anume că fiecare om are dreptul la un minimum de bunăstare care cuprinde: libertate şi securitate personală, hrană sănătoasă şi îndestulătoare, locuință igienică, îmbrăcăminte" (*Ibidem*). Exegetul vede în civilizație un factor fundamental de emancipare a ființei umane, iar distrugerea civilizației înseamnă, de fapt, distrugerea moştenirii umane în timp. În acest context, merită să amintim, măcar în treacăt, o teză a lui Haret, de mare valoare teoretică, anume cea referitoare la continuitatea civilizațiilor. Distrugerea sau dispariția unor civilizații nu înseamnă că orice progres create de ele este anulat: „Civilizația modernă îşi împlântă rădăcinile în civilizațiile asiriene, elamite, babiloniene şi egiptene, dispărute de foarte mult timp, precum şi în cea a grecilor care au cules şi au sporit zestrea Orientului pentru a o transmite romanilor, care la rândul lor, au făcut-o să ne parvină" (p. 193).

În afara violenței, Haret găseşte şi alte primejdii pentru progresului social, anume „abuzul de formule şi convenții", forme ale rutinei. În acest punct se întâlneşte cu Max Weber, sociologul care a elaborat teoria birocrației moderne. Savantul român subliniază efectele negative ale formelor fără conținut. Să amintim că această idee hareteană se înscrie organic în trendul culturii critice româneşti, care a suprins fenomenul

formelor fără fond, consecință directă a modului fals de edificare a civilizației moderne.

În economia lucrării sale, Haret stăruie asupra consecințelor rezultate din contradicția dintre civilizație şi violență, teză de mare actualitate. El nu acceptă realizările unor civilizații trecute, pentru că ele s-au făcut cu sacrificiul maselor, întâlnindu-se în acest punct cu o serie de autori care analizează relația dintre grandoarea unor civilizații şi suferințele profunde ce le-a generat edificarea acestora. Spre deosebire de civilizațiile anterioare, civilizația modernă ar acorda locul cuvenit condiției umane: „Dar ceea ce constituie gloria civilizației noastre şi o distinge de cele ce au precedat-o este că bunăstarea economică, intelectuală şi morală a celor săraci şi dezmoşteniți ocupă primul loc în preocupările sale şi, cu toate exploziile inevitabile de violență, ea se străduieşte fără încetare să facă să dispară resturile anticei barbarii" (p. 200-201), aserțiune ce ar putea trezi scepticismul unora dintre criticii fervenți ai stărilor din civilizația actuală. Haret îşi susține încrederea sa în binefacerile civilizației moderne, prin referirea sa la exemplaritatea civilizației din țările scandinave unde bunăstarea este generală şi completă.

4. Ideile sociologice haretiene în spațiul public

Lucrarea lui Haret a trezit interesul contemporanilor săi. În țară şi în străinătate s-au publicat numeroase articole ce subliniau noutatea abordării sociologiei de către matematicianul român. Nu ne oprim la toate aceste judecăți despre ideile haretiene. Ne oprim la câteva dintre ele, remarcând, de pe acum ca nu dispunem de o monografie asupra concepției sociologice a lui Haret.

Referim mai întâi la C. Rădulescu-Motru, un avizat cunoscător al sociologiei şi psihologiei, care salută, cu multă căldură lucrarea, deşi nu o dată a polemizat cu autorul ei: „Cine ar fi crezut că în mijlocul zbuciumărilor politice petrecute între anii 1907-1910, în România să se găsească un gânditor care să fie una şi aceeaşi persoană cu omul politic cel mai amestecat în aceste zbuciumări politice - un gânditor care să găsească timpul să se reculeagă şi să scrie, fără ură şi părtinire, o mecanică socială? [...]. *Mécanique sociale* poate fi trecută printre cele mai meritoase încercări ce s-au făcut în timpul din urmă în scopul de a constitui o metodă sigură în ştiința sociologiei. D. Spiru Haret

are încrederea că, prin aplicarea matematicei la sociologie, cunoştințele sociologice, dacă nu se vor înmulți, se vor preciza însă şi se vor sistematiza mai bine. [...] În fapt însă, toți aceia care au voit să aplice matematica la fenomenele sociale s-au izbit de marea complexitate a acestor din urmă fenomene. [...] În bibliografia sociologică nu este, din acest punct de vedere, o carte mai clar scrisă ca aceea a d-lui Haret… cu un cuvânt, o carte bună, care sfârşeşte excelent”[12].

În afara lui C. Rădulescu-Motru şi G.D. Scraba, la care revenim mai jos, nici un alt specialist în ştiințele socio-umane ale timpului nu a exprimat o opinie despre această lucrare. În schimb să remarcăm judecățile formulate de matematicieni, cei care au acreditat tentativa lui Haret de a aplica matematica la studiul societății.

D. Pompeiu vorbind despre carte ține să sublinieze: „autorul tratează chestiuni şi pune probleme care interesează în cel mai mare grad pe specialişti (sociologi)”[13]. Spiritul obiectiv al omului de ştiință îl determină pe Pompeiu să exprime prudență în ce priveşte viitorul demersului haretian: „e posibil ca mai târziu sau mai devreme mecanica socială să aibă soarta teoriei mecanice din fizică: să fie părăsită ca nesuficientă pentru explicarea tuturor fenomenelor ce trebuie să le studieze. Nimeni nu poate prevedea de câtă supleță se poate bucura această metodă, şi cât timp va fi ea aplicabilă. Un lucru e sigur: avem a face cu o încercare de introducere a unei metode ştiințifice în o ştiință, pe care tocmai lipsa acestei metode a împiedicat-o să ajungă în rândul celorlalte ştiințe pozitive”[14], previziune, parțial, confirmată de evoluția sociologiei în secolul al XX-lea. Să amintim că însuşi Haret afirma că metoda sa este limitată, apreciind-o ca utilă pentru introducerea unei sistematizări a problemelor ce ar fi căzut sub incidența studiului sociologic: „prin urmare, metoda ce propunem, oricât de imperfectă ar fi deocamdată şi la oricâte greutăți ar da acum loc, este sigur că va putea să aducă servicii mari ştiinței sociologice, permițându-i cel puțin să stabilească oarecare principii certe care până acum îi lipsesc cu desăvârşire”[15].

Un punct de vedere interesant prezintă matematicianul Gh. Țițeica,

12 C. Rădulescu-Motru, *D. Spiru Haret ca sociolog*, „Noua Revistă Română”, nr. 8, 19 decembrie 1910, p. 165-167.

13 D. Pompeiu, *Dare de seamă despre Mécanique sociale*, „Revista ştiințifică Adamachi”, Cf. *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. X, p. 270.

14 Emil Triandafil, *O nouă metodă în sociologie*, „Viața Românească”, an VI, nr. 9, septembrie 1911, Cf. *Operele lui Spiru C. Haret* vol. X, p. 444.

15 S. Haret, *Despre Mecanica socială*, în *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. X, p. 496.

cel ce s-a ocupat cu detaşată dăruire de editarea operelor fostului său profesor. El explică motivele ce au contribuit la elaborarea de către Haret a lucrării *Mecanica socială*: „…deşi Haret a fost prins în viaţa politică, plină şi istovitoare, el n-a încetat de a se ocupa de ştiinţă, el n-a încetat de a fi până la capăt om de ştiinţă”[16]. Când Haret şi-a susţinut teza de doctorat, mecanica cerească se afla într-o mare criză, ceea ce a determinat o folosire a unor noi metode de cercetare: „Metodele clasice pe cari le stăpânea Haret nu mai erau potrivite spre a urmări şi căpăta rezultate noi din ce în ce mai înalte. Haret n-a mai putut lucra în specialitatea sa.” El a făcut unele încercări: „Toate au fost şi au rămas dibuiri răsleţe, cari nu puteau duce departe. Cotitul vaselor, curgerea apei în canale [...] nu puteau duce la o lucrare de însemnătatea universală şi înaltă a tezei de doctorat”[17]. Aşa se explică orientarea matematicianului S. Haret către studiul metodei matematice în analiza societăţii.

Ion Ionescu, profesor la Şcoala de Poduri şi Şosele, a făcut o amplă dare de seamă asupra lucrării lui Haret. Am reţinut din prezentarea sa această idee a reflectării activităţii sociale a lui Haret în cartea sa: „Preocupat pe de o parte de această mare problemă socială şi pe care a căutat să rezolve în diferitele funcţiuni publice ce a ocupat [...], forţat de altă parte de diferite împrejurări ca să se ocupe şi cu alte chestiuni sociale a avut prilejul să prindă unele apropieri, să vază unele analogii şi să încerce altele noi, să-şi explice unele nepotriviri şi să stabilească unele corespondenţe între starea de repaos şi de mişcare socială şi între statica şi dinamica sistemelor materiale. […] D-sa s-a gândit la Mecanica socială ca om de stat şi a scris-o ca matematician”[18].

O opinie interesantă vine din partea lui Ernest Lebon: „Lucrarea d-lui Haret este rezultatul comparării pe care funcţiile sale ca ministru de stat i-au permis să facă între modul de dezvoltare a chestiunilor sociale, şi anumite legi ştiinţifice, cu deosebire legea atracţiei universale. Supunând opera sa savanţilor, autorul speră ca, din reflexiile lor, va rezulta o metodă sigură pentru a trata chestiunile sociale a căror soluţie este, în prezent, dată cel mai adesea de inspiraţia momentului sau de spiritul de partid” [19].

16 G. Ţiţeica, *Introducere* la *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. X, p. VIII.

17 *Ibidem*.

18 Ion Ionescu, *Mécanique sociale par Sp. Haret*, „Buletinul Societăţii Politehnice”, Partea tehnică, An XXVII, nr. 1 ianuarie, 1911, Cf. *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. X, p. 251.

19 Cf. *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. X, p. 278.

A existat şi o poziție critică față de lucrarea lui Haret. Sociologul G.D. Scraba şi-a manifestat unele rezerve. Astfel comparând opul haretian cu studiul lui Winiarski, recenzentul scrie: „trebuie să considerăm, cu părere de rău, această lucrare ca inferioară chiar acelei a d-lui Winiarski, care proceda după toate regulile ştiințifice, în încercările sale de mecamică socială”[20]. Principala observație a recenzentului vizează ipoteza lui Haret - viața ca forță socială -, reproşându-i că se serveşte de o generalizare mai puțin temeinică: stabilind în primele pagini din Capitolul II că mortalitatea urmează o curbă cu un caracter mai mult sau mai puțin de stabilitate, după vârste, generalizează acest fapt pentru toate fenomenele sociale. Dar, afirmă Scraba, moartea se prezintă şi ca un fenomen natural. Şi deci nu numai pentru om mortalitatea poate avea un caracter de stabilitate. Haret trage concluzia că orice fenomen social trebuie să prezinte o regularitate tipică: „un drum pe care mecanica socială n-o să-l poată străbate niciodată. Comparându-l permanent cu Winiarski, Scraba ajunge la ideea că Haret nu face altceva decât să demonstreze imposibilitatea de a concepe o mecanică socială, recenzentul aducând exemple din lucrare (legea continuității fenomenelor sociale, principiul vitezelor virtuale, stabilitatea echilibrului social, principiul egalității acțiunii şi reacțiunii). Cu o uşoară ironie, Scraba nu acceptă frigul, succesiunea zilelor şi nopților şi aceea a anotimpurilor ca forțe sociale şi de aceea consideră a fi punctul slab al analizei haretiene: „dar aceste adevăruri vechi sunt prezentate într-un sistem mai ordonat de cum erau înainte. S-ar putea chiar face multe rezerve asupra acestor adevăruri alese de d. Haret; s. ex. analiza cauzelor care contribuiesc la la formarea şi dezvoltarea unei societăți ni se pare foarte superficială.”

Mai târziu, un alt exeget, Eugeniu Speranția, constată că Haret a evitat să discute despre rolul psihismului în viața socială, accentuând doar pe lege ca element esențial al organizării sociale, însă spre deosebire de Scraba, găseşte lucrarea lui Haret ca benefică în studiul societății cu ajutorul matematicii: „Savantul matematician român a făcut prin această scriere o încercare îndrăzneață, care prezintă de multe ori faptele într-un mod captivant prin ingeniozitatea formulelor şi analogiilor”[21].

20 G.D. Scraba, *Mecanica socială a d-lui Sp. C. Haret*, „Revista de studii sociale”, an I, nr. 1, februarie 1911, Cf. *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. X, p. 263.

21 Eugeniu Speranția, *Introducere în sociologie*, tomul I, *Istoria concepțiilor sociologice*, Ediția a II-a revizuită şi adăugită, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, p. 355.

S. Haret a revenit asupra unor idei din lucrarea sa, urmare a reacțiilor critice din țară şi din străinătate. El a subliniat unele dintre teze, cu deosebire în ce priveşte relațiile sociologiei cu mecanica rațională. Este reiterat limpede țelul autorului, acela de a imprima demersului sociologic rigoare şi precizie: „În lucrarea mea *Mécanique Sociale*, imprimată în noiembrie 1910, am căutat să văd dacă n-ar fi cu putință ca să se stabilească pentru fenomenele acestea oarecari norme şi clasificări, cari să permită o simplificare a studierii lor şi degajarea cu mai multă uşurință a oarecăror legi generale. Pentru aceasta mi-a servit foarte mult, ca termen de comparațiune, o altă ştiință, care acum trei sute de ani se prezentă sub o aparență tot aşa de nesigură că şi ştiința socială, dar care azi este o ştiință perefect constituită. Aceasta este Mecanica Rațională”[22]. Şi de această dată matematicianul insistă pe dificultățile cu care se confruntă sociologia datorate lipsei unei rigori în delimitarea tematicii ei de studiu: „Părerea mea este că, în ştiința fenomenelor sociale, greutatea cea mai mare este că nu se deosebesc cu destulă băgare de seamă diferitele elemente ale problemei. În studiile chestiilor sociale găsim amestecate la un loc elemente cu totul disparate, fără ca să se caute să se aleagă rostul fiecăruia, partea sa de însemnătate, şi fără să se distingă în mod destul de riguros partea de consecințe care revine fiecăreia din diferitele cauze cari determină un fenomen social.”

Întrucât unii critici au considerat că mai bine ar fi fost să se vorbească de sociologie mecanică decât de mecanica socială. S. Haret răspunde la această obiecție: „Poate să fie sociologie mecanică dacă tratezi ştiința sociologiei după metoda mecanică; dar este şi mecanică socială dacă faci o carte în care nu arăți alta decât cum se poate aplica mecanica la sociologie.” Haret nu a afirmat nicăieri că „sociologia sau va fi mecanică sau nu va fi” şi nici nu a revendicat că sistemul său sociologic este nou.

Nu ştim dacă vreun sociolog a dezvoltat principiile mecanicii sociale ale lui Haret, dar ar trebui analizat cum se regăsesc ele în acțiunea socială a lui Haret, ca om de stat, şi în analizele sale sociologice asupra realităților româneşti, ceea ce nu ne putem permite aici. Viața socială şi politică românească l-au determinat să observe realități care apoi au stat la temeiul ideilor sale sociologice. Ca matematician el a realizat necesitatea ca această realitate extrem de complexă şi de dificil de analizat, să fie studiată cu mijloacele ştiinței pozitive, recte

22 S. Haret, *Despre Mecanica socială*, loc. cit., p. 481.

ale mecanicii raționale.

Mecanica socială este o autentică lucrare de sociologie, care paradoxal, deşi nu porneşte de la fondul de idei al gândirii sociologice, afirmă imperativul studiului societății pe baza principiilor matematicii şi profilează domeniile de cercetare sociologică, iar autorul ei, S. Haret este un autentic sociolog.

MODERNITATE ŞI REFORMĂ LA SPIRU HARET

Intelectualul României a fost obligat şi solicitat să se implice nemijlocit în procesul de construcţie a societăţii moderne. Întrebarea fundamentală era: cum să se realizeze modernizarea, prin copierea unor idei şi structuri sau prin aplicarea ideilor şi concepţiilor actuale, cu metode specifice, în contextul românesc?, temă ce a dominat dezbaterile din spaţiul public pe întreaga perioadă postpaşoptistă, fiind de actualitate şi astăzi.

Dintre instituţiile supuse schimbării şi cu impact în viaţa socială, şcoala ocupă un loc proeminent în analizele teoretice şi în acţiunea practică. Instituţia şcolară este investită cu valenţe remarcabile în stimularea, susţinerea şi accelerarea proceselor de schimbare. Una din marile reforme iniţiată de Alexandru Ioan Cuza a fost adoptarea Legii instrucţiunii publice, care a reglementat, timp de mai mult de trei decenii, funcţionarea şcolii. O nouă reformă şcolară, cea lui S. Haret, a adaptat principiile învăţământului modern la trebuinţele reale ale ţării. Haret a conceput şcoala ca intrinsecă evoluţiei societăţii moderne, şi din această idee a elaborat o strategie de construcţie modernă în care culturalul şi educaţia devansează economicul.

Viziunea haretistă despre şcoală este un mod original de a concepe schimbarea socială într-o ţară în curs de modernizare. Haret însuşi este un exemplu elocvent cum intelectualul instruit şi educat în spiritul standardelor europene realizează cerinţe ale progresului generat de şi într-o comunitate naţională. El a conceput un sistem instituţional modern în România, adecvat aspiraţiilor şi oportunităţilor reale de schimbare ale românilor.

Acţiunea lui Haret se inserează în curentul ce-şi are sorgintea în tendinţa, manifestă din prima jumătate a secolului al XIX-lea din spaţiul românesc, ce pleda pentru un învăţământ naţional modern. Dar, de reţinut, liberalul Haret se interferează, în unele dintre ideile sale, cu concepţia maioresciană despre învăţământ, pe care o dezvoltă în unele laturi. El a înfăptuit cerinţa maioresciană şi eminesciană de a

prelua forme reale ale civilizației moderne din Occident şi nu surogatele acesteia sau imitația unor forme secunde.

La fel ca junimiştii, Haret sesizează deficiențele actului de modernizare în România, datorate în primul rând neconcordanței dintre fond şi formă. Structurile instituționale adoptate din exterior nu răspundeau nevoilor reale ale contextului în care ele încercau să funcționeze, situație subliniată de el: „Este un lucru evident şi recunoscut de toată lumea, că diversele pături ale societății româneşti nu au fost atinse în mod egal de binefacerile noii stări de lucruri, inaugurată mai cu seamă prin mişcarea de la 1848”[23], iar în altă parte scrie că una dintre cauzele disfuncționalității evoluției sociale şi economice din România este „lipsa unei relații intime constante şi active, între cei care dau impulsul şi cei care trebuie să-l primească”[24], adică între agenții modernizării şi grupurile care efectele modernizării nu a existat o comunitate de interese şi de aspirații. Şcoala s-ar institui astfel în cadru şi ferment al progresului, al formării comportamentelor pentru schimbare, şi în acest sens stabileşte direcția de dezvoltare a învățământului: „Căutăm a face ca învățământul nostru să devină un învățământ național, de vreme ce ne silim a-l face să se potrivească țării noastre, în loc de a ne mulțumi să-l luăm făcut gata, într-un timp şi în nişte condițiuni care nu mai sunt ale noastre”[25].

Viziunea lui Haret despre învățământ este axată pe conceperea acestuia ca sistem unde fiecare componentă este implicată în evoluția celorlalte componente. De aceea, el accentuează învățământul primar, văzut ca fundament în asigurarea evoluției şi eficienței nivelelor superioare de învățământ. Şcoala la rându-i este un subsistem social, deci dezvoltarea ei depinde de societate, şi, în consecință, învățământul românesc se pliază pe realitățile concrete ale țării. Economia națională, cultura şi alte sectoare aveau o structură specifică, un nivel de evoluție, ceea ce impunea şcolii cerințe de realizat în concordanță cu trebuințele sociale ale acestora. Această teză nu lasă loc autarhiei sau formulelor naționaliste desuete, dimpotrivă se revendică de la o concepție modernă cu privire la statutul şcolii în comunitatea națională.

Haret a elaborat decizii pentru învățământ fiind susținut de un climat spiritual, politic şi cultural dominat de imperativul orientării şcolii

23 *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. VII, p. 328.

24 *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. VIII, p. 313.

25 *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. II, p. 271.

româneşti din acea perioadă spre obţinerea de performanţe europene în educaţie şi în instrucţie. In anii'80-90 ai secolului al XIX-lea, apar proiecte de legi, se editează lucrări despre şcoală şi învăţământ, au loc dispute cu referire la concepţia, metodele şi principiile şcolare[26]. Chestiunea principală era asiguarea unei orientări realist-pragmatice în educaţie şi instrucţie, depăşirea condiţiei şcolii de instituţie ce pregătea tinerii numai pentru profesii bugetofore.

Pentru a contura direcţiile concepţiei haretiste despre şcoală prezentăm câteva dintre iniţiativele sale legislative, nu înainte de a menţiona trăsături ale situaţiei învăţământului românesc, aşa cum se desprind din analizele reformatorului. Acesta subliniază caracterul livresc al întregului învăţământ şi accentul pus pe memorizare. Corpul profesoral nu avea simţul datoriei şi al responsabilităţii încălcând de nenumărate ori regulamentele şi legile. Nu erau respectate programele, durata lecţiilor era redusă, vacanţele legale erau prelungite, iar unii profesori îşi permiteau să predea doar o parte a materiei[27]. Nu exista un sistem de sancţiune a abaterilor şi lipsea un corp de inspecţie. Funcţionau, în număr disproporţionat, numai gimnazii şi licee clasice.

Acest tablou sumbru asupra învăţământului românesc exprima o anumită mentalitate, depreciativă după cum se vede, faţă de şcoală. Evoluţia societăţii româneşti a adus în prim plan alte aspiraţii, trebuinţe şi idealuri educative care impuneau înfiinţarea şi funcţionarea altor tipuri de şcoli, cu deosebire a acelora ce pregătesc elevii pentru activitatea economică.

Haret adoptă o atitudine radicală, ca urmare a analizei situaţiei îmvăţământului românesc: abrogarea întregii legislaţii şi elaborarea alteia noi. In anul 1886 propune un proiect de reformă: legea instrucţiunii publice elementare, primare, secundare şi superioare. Ce prevede acest proiect? Înfiinţarea în toate comunele, care au cel puţin 40 de copii de vârstă şcolară, a şcolilor primare. In programa şcolară se va introduce lucrul manual ca materie obligatorie. De asemenea, urma să se constituie ateliere pe lângă şcolile primare rurale.

În ce priveşte învăţământul secundar, Haret pledează pentru două categorii de licee de cultură generală: clasice şi reale. O prevedere deosebit de importantă sunt cursurile pentru adulţi în scopul reduce-

26 Ştefan Bârsănescu, Florela Bârsănescu, *Educaţia, învăţământul, gândirea pedagogică din România*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978.

27 Cf. Şerban Orăscu, *op. cit.*, p. 42.

rii analfabetismului. Pentru copiii de vârstă foarte mică a gândit un sistem de grădinițe. A avut în vedere pregătirea viitorilor învățători, realizată în şcolile normale rurale, iar institutorii pentru şcolile urbane să se instruiască în şcolile normale urbane. A propus organizarea unui concurs unic pe țară pentru fiecare specialitate.

Proiectul lui Haret nu a fost adoptat din cauza reacției, uneori foarte violente, din partea corpului profesoral şi a susținătorilor acestuia care nu puteau accepta ca o dată cu introducerea formelor civilizației moderne să lucreze şi să acționeze în spiritul schimbării. O idee esențială în opera lui Haret o reprezintă proporția adecvată între tipurile de şcoli. In toate proiectele sale de legi propune limitarea numărului de gimnazii şi lice şi creşterea numărului de şcoli primare.

Reforma învățământului mediu şi superior aprobată la 23 martie 1898 este un autentic program de transformare radicală a învățământului românesc ce ține seama de nevoile reale ale societății româneşti deja restructurată modern în unele din componentele sale. Față de proiectul de lege din 1886 reforma din anul 1898 aduce unele elemente noi. Se prevede existența unui gimnaziu unic iar cursurile liceului sunt împățțite în secțiile clasică, reală şi modernă. Se acordă facilități pentru accesul copiilor de săteni în licee, acordându-se burse pentru cel puțin un sfert dintre aceştia. Universitățile au fost investite cu calitatea de centre de dezvoltare şi stimulare a ştiinței, fiind introdusă obligația pentru cadrele didactice de a avea o contribuție ştiințifică originală recunoscută. Se punea astfel capăt unei situații anormale: mulți dintre profesorii din universități nu elaboraseră nici măcar un articol de ziar.

Reforma lui Haret este simptomatică pentru modul eficient de a acționa al intelectualului român, format în medii occidentale, în condiții naționale concrete. Savantul cu contribuții ştiințifice apreciate în țări cu tradiție în domeniu, a oferit, prin opera sa ştiințifică şi acțiunea politică şi legislativă o strategie de aplicare de idei, teze şi concepții moderne. Lectura reformelor lui Haret pune în relief efortul unui european de a clădi instituțional o civilizație europeană într-o țară europeană cu un anumit ritm al evoluției istorice.

Spiru Haret nu a admis în cariera sa compromisuri, ci a urmărit realizarea întocmai a instituțiilor şcolare moderne. Prin consecvența sa în a-şi susține ideile de reformă în răstimpul d e 12 ani ce s-a scurs între primul proiect de lege (1886) şi cel adoptat de parlament (1898) s-a conturat un curent favorabil restructurării şcolii. Omul de ştiință Haret

a fost un factor dinamic în impulsionarea transformărilor din şcoală. Nu a fost singurul reformator. A fost o întreagă pleiadă de intelectuali decişi să acţioneze pentru o dezvoltare modernă a învăţământului românesc. Să-i menţionăm doar pe pe C. Dimitrescu-Iaşi, C.I. Istrati, Titu Maiorescu, Ştefan Mihăilescu, V.A. Urechia, Petre Poni etc. Spre deosebire de aceştia, Haret s-a impus prin capacitatea de a formula cu claritate obiective şi de a legifera cadrul de fiinţare a învăţământului românesc.

Subliniam că Haret a acordat prioritate şcolii primare, pe care el o concepe ca bază a întregii educaţii şcolare. „Şcoala primară trebuie să fie o adevărată şcoală naţională, sau să nu fie deloc. Şcoala să fie un mijloc de a prepara şi a asigura fuziunea tuturor în acelaşi gând de iubire de ţară, indiferent de origină”, afirmă Haret într-un cuvânt adresat Congresului cadrelor didactice, ţinut la Bucureşti în anul 1905[28].

Şcoala primară a fost investită de Haret cu virtuţi şi competenţe specifice pentru sat. Omul de ştiinţă se înscrie în rândul marilor spirite româneşti profund marcate de situaţia deosebit de precară a satului, de necesitatea ridicării a la nivelul civilizaţiei timpului. Spiru Haret a acordat un rol decisiv şcolii în înlăturarea multora dintre racilele din mediul rural.

În perioada 1902-1904 Haret, ministrul Instrucţiunii publice a iniţiat acţiuni de reorganizare a activităţilor extraşcolare la sate, învăţătorii fiind consideraţi singura categorie profesională capabilă de a fi agent real al modernizării la sate şi de a sprijini ţăranii să devină producători independenţi. Haret recunoaşte că ţărănimea este clasa „cea mai puţin atinsă de mişcarea noastră de regenerare naţională.” Ca răspuns, el concepe învăţământul drept mijloc de înlăturare a analfabetismului, şi a dispus programe pentru şcolile de pregătire a neştiutorilor de carte. In 1904 existau 2 000 de şcoli de adulţi create de Haret[29].

Savantul a urmărit o strategie globală de restructurare a satului, şcoala fiind asociată cu alte instituţii de cultură. În acest temei a susţinut acţiunea de înfiinţare a bibliotecilor populare săteşti, în anul 1898 organizându-se 320 asemenea instituţii, câte zece în fiecare judeţ[30]. Rolul bibliotecilor săteşti era acela de a lămuri noţiuni de drept şi da-

28 Ştefan Bârsănescu, Florela Bârsănescu, op.cit., p. 116.

29 Cf. Maria Itu, *Forme instituţionalizate de educaţie populară în România*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 190.

30 *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. I, p. 307.

torie, deci de a face instrucție şi educație juridică sătenilor. In acelaşi scop a înființat cercurile culturale. Potrivit reglementării lui Haret, învățătorii din cel mult nouă sate apropiate alcătuiau un cerc cultural itinerant, încât fiecare sat să fie gazda, cel puțin o dată pe an, a unei acțiuni culturale. In aceeaşi idee a transformării țărănimii în „factor activi şi inteligent în viața noastră de stat", Haret a gândit modalități de dezvoltare a industriei locale pentru a oferi țăranului posibilitatea de a lucra şi iarna, în acest fel formându-se treptat deprinderile românilor pentru activitatea industrială[31].

Ca principal element al formării mentalității pentru modernizare, învățătorii au obligația de a cunoaşte activitatea economică din sat, şi să-i orienteze pe țărani către forme eficiente de organizare a muncii, de cultivare a pământului. Haret pleda pentru cooperație considerând că lucrarea în comun a pamântului este calea de ameliorare a situației dramatice a țăranului român. El avea reticențe față de mica proprietate țărănească şi nu se solidariza cu tendința de împroprietărire a țăranilor deoarece în acest fel proprietatea s-ar fărâmița, ceea ce ar avea ca efect scăderea producției agricole. Corpului didactic din sate îi incumbă misiunea de a educa țăranii pentru cultivarea în comun a pământului. Concepția lui Haret nu avea nimic cu colectivizarea agriculturii, cu teza desființării proprietății particulare. Cooperația o concepea în mod similar cu experiențele cooperatiste din țări europene, Danemarca de pildă.

Învățământul este, în viziunea lui Haret, un factor al dezvoltării, inclusiv economice, fiind un stimulent al acesteia. Critica şi acțiunea de înlăturare a orientării şcolii către o educație abstractă aveau ca scop demonstrarea oportunității învățământului profesional care trebuie „mai mult să preceadă decât să urmeze mişcarea economică"[32], statului revenindu-i obligația organizării rețelei de şcoli profesionale. Modul cum concepe învățământul profesional este încă un argument al opțiunii pentru soluții adecvate contextului național.

Autorul *Mecanicii sociale* abordează, ca orice autentic intelectual, problematica dezvoltării sociale şi economice din unghiul finalității morale. Modernizarea societății româneşti este benefică numai dacă produce mutații în conduita şi gândirea morală individuală şi colectivă.

31 Şerban Orăscu, *op. cit.*; Emil Bâldescu, *Spiru Haret*, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1972.

32 *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. II, p. 384.

Iată ce spunea în „Adevărul” din 12 octombrie 1906: „Ne încântă strălucirea exterioară, mulțimea palatelor clădite şi lungimea şinelor de fier care străbat țara; nu băgăm însă de seamă că lăsăm neatins fondul moral care forma temelia mizeriei bizantine, împlântate la noi, de infamul regim fanariot. Dar tocmai aceasta este principala, unica reformă care trebuie făcută ca să avem dreptul de a vorbi de repedea noastră intrare în lumea civilizată”[33]. Asemănarea cu ideile maioresciene şi, mai ales, cu rigoarea eminesciană, este izbitoare.

S. Haret se numără printre personalitățile ce au rara şansă de a trăi satisfacția de a vedea efectele deciziilor şi acțiunilor lor. A fost de trei ori ministru, în total 9 ani şi 8 luni, dar a realizat cu mult mai mult decât toți miniştrii de dinaintea sa (în număr de 39)[34]. Câteva date sunt exemplare. Astfel, din 1899 până în anul 1910 numărul ştiutorilor de carte din mediul rural a crescut de la 15, 2% la 34,7%. Numărul elevilor înscrişi la şcolile primare a fost cu 120% mai mare în acel interval de timp, iar absolvenții şcolilor primare au crescut de la 9 118 la 26 992 anual. Între 1897-1911 s-au construit 2 088 localuri noi, din care 1931 numai în răstimpul ministeriatului său. In aceeaşi perioadă au fost înființate 60 de şcoli de meserii față de cele trei existente. Aşadar, realizări excepționale într-o epocă axată pe construcție, pe dezvoltare modernă. Haret a putut să-şi finalizeze ideile şi acțiunile pentru că epoca însăşi le susținea.

Marele savant şi om de stat a lăsat o operă teoretică şi a reformat societatea românească în spirit modern prin şcoală, reprezentând argument şi model de comportament şi gândire europeană într-o societate înscrisă pe calea recuperării unor decalaje şi a unui timp istoric pentru a fi, aşa cum o îndreptățesc toate potențele ei istorice, spirituale, economice şi culturale, racordată la spiritul veacului.

33 În „Adevărul”, 12 octombrie 1906, apud Şerban Orăscu, *op. cit.*, p. 114.

34 Vezi Emil Bâldescu, *op. cit.*, p. 303.

CONCEPȚIA SOCIOLOGICĂ A LUI TRAIAN BRĂILEANU

Sociologia în România a avut o evoluție sinuoasă. Deşi, termenul de sociologie s-a impus în cultura română la un interval relativ scurt după lansarea lui de către A. Comte, lucrări de sociologie propriu-zisă apar destul de târziu. Considerații sociologice despre realitatea socială şi istorică românească au afirmat N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, Ion Heliade-Rădulescu. I.C. Brătianu a fost printre primii care au vorbit despre sociologie, socotită de marele om politic drept ştiință naturală. Despre studiul ştiințific al socialului s-a vorbit mai târziu, şi amintim numai asertiunile lui Titu Maiorescu despre ştiința societății[35], şi comentariile lui M. Eminescu despre sociologie[36]. Un loc aparte îl ocupă Ion Ionescu de la Brad, întemeietorul metodei monografice de cercetare sociologică, metodă aplicată de el însuşi în cele trei volume despre județele Dorohoi, Mehedinți şi Putna. În lucrările socialiştilor români se face recursul la sociologie, nu de puține ori, evident prin prisma concepției marxiste. C. Stere[37] şi G. Ibrăileanu examinează evoluția societății moderne apelând la concepte şi criterii de analiză sociologică. Idei sociologice întâlnim la Vasile Conta şi A.D. Xenopol. Primul a inclus un capitol *Chestiuni de sociologie* în cartea sa *Originea speciilor*. Filosoful relevă diferența dintre stadiul evoluat al ştiințelor naturii şi nivelul de început al sociologiei şi psihologiei. Xenopol consacră în lucrarea sa *Principiile fundamentale ale istoriei* un capitol legilor sociologice. După marele istoric, sociologia studiază legile de repetiție pe baza cărora se fac previziuni în acelaşi mod că în ştiințele naturii, idee ce o vom întâlni la Traian Brăileanu.

35 Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe*, ediție îngrijită, prefață şi note de Simion Ghiță, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 155.

36 M. Eminescu, *Opere*, X, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1989, p. 17 („ Sociologia nu este până acum o ştiință, dar ea se întemeiază pe un axiom care e comun tuturor cunoştințelor omeneşti, că adică întâmplările concrete din viața unui popor sunt supuse unor legi fixe, cari lucrează în mod hotărât şi inevitabil.")

37 Traian Herseni apreciază lucrarea lui C. Stere, *Evoluția individualității şi noțiunea de persoană în drept*, 1897, drept cea dintâi lucrare de sociologie teoretică, de nivelul lucrărilor occidentale, vezi Traian Herseni, *Sociologie românească. Încercare istorică*, ed. cit., p. 47.

În perioada de început a secolului al XX-lea Dumitru Drăghicescu se afirmă puternic în Franța, unde publică lucrări bine primite în reviste prestigioase de sociologie[38], dar cu ecou foarte redus în țară.

Până în 1916, în demersul elaborării unor lucrări de sociologie se încumetă Haralambie Fundățeanu, *Sociologia*, partea I, *Considerațiuni generale*, 1912 şi Gh.D. Scraba, *Sociologie*, 1914. Cei doi sociologi au meritul de a fi realizat o sinteză a principalelor idei sociologice în scrieri speciale. Fundățeanu defineşte sociologia drept ştiință a societății şi ca instrument de schimbare socială. G.D. Scraba concepe sociologia ca o filosofie şi ştiință în acelaşi timp. Ea este filosofie deoarece între filosofie şi filosofia socială există o identitate de metodă. Acestea au un domeniu comun de cercetare: dualismul universal care apare în sociologie sub forma individului şi a socialului. Sociologia este ştiință, pentru că ea are ca obiect studiul ştiințific al societăților în scopul de a releva o parte din legile sociabilității: „fie direct, prin analiza instituțiunilor sociale, fie indirect, considerând ca obiect relațiunile şi raporturile sociale care s-au degajat din valorile sociale pe care aceste instituții le concretizează"[39]. Sociologia studiază viața conştientă a oricărei societăți omeneşti, de fapt conştiința individuală în ceea ce are comun pentru toți indivizii unei societăți. Un anumit psihologism se resimte în lucrarea lui Scraba.

Aşadar, profesionalizarea în domeniul sociologiei în România s-a produs destul de târziu, cu toate că idei sociologice circulau în cultura română.

În învățământul superior, C. Dimitrescu-Iaşi este primul care predă un curs de sociologie, începând cu anul universitar 1896-1897, la Universitatea din Bucureşti. De la profesorul bucureştean nu a rămas curs tipărit şi nici mărturii semnificative despre prelegerile sale. La Universitatea din Iaşi, sociologia îşi ocupă locul cuvenit, o dată cu venirea la catedră a lui Dimitrie Gusti în 1910.

Nu este lipsit de semnificație faptul că în perioada interbelică, în timp ce universitățile italiene nu aveau catedre de sociologie, iar so-

38 Amintim câteva dintre lucrările de sociologie ale lui D. Drăghicescu: *Le problème du déterminisme social*, Félix Alcan, Paris, 1903; *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social* Félix Alcan, Paris, 1904; *Le problème de la conscience. Étude psycho-sociologique*, Félix Alcan, Paris, 1907.

39 Gh.D. Scraba, *Sociologie*, Editura Librăriei Socec, Bucureşti, 1921, p. 206.

ciologia era profesată ca un fel de anexă de jurişti şi economişti[40], în România funcționau patru catedre de sociologie. La Bucureşti, a fost numit profesor Dimitrie Gusti, transferat, după război, de la Universitatea din Iaşi, la Cluj funcționa Virgil Bărbat, la Iaşi titularul catedrei era Petre Andrei, iar la Cernăuți preda Traian Brăileanu.

În răstimpul când Traian Brăileanu publica *Introducere în sociologie* şi *Sociologia generală*, principalii sociologi români publicaseră studii despre anumite teme: D. Gusti, *Sociologia războiului*, 1915, *Studii sociologice şi etice*, 1915 şi o serie de articole în „Arhiva pentru Ştiința şi Reforma Socială", iar Petre Andrei era cunoscut ca autor al volumelor *Sociologia revoluției*, 1921, *Probleme de sociologie*, 1927. Scraba şi Fundățeanu şi-au reeditat lucrările: G.D. Scraba, *Sociologie*, ediția a II-a, 1921, Haralambie Fundățeanu, *Principii de sociologie generală,* ediția a doua, 1927. Merită amintit ca D. Gusti a publicat lucrări de sociologie generală destul de târziu, în a doua jumătate a anilor '30, mai exact în momentul când îşi constituise echipa de cercetare alcătuită din foştii săi studenți Traian Herseni, Mircea Vulcănescu, H.H. Stahl etc. Până atunci cursurile sale de sociologie au fost stenografiate şi multiplicate de către studenți în cadrul Facultății de Litere şi Filosofie.

Din scurta prezentare a titlurilor de lucrări de sociologie apărute până în anii'20 ai secolului trecut rezultă o animată şi bogată activitate de pregătire a viitorilor sociologi şi de răspândire a ideilor sociologice în medii cât mai diverse. Mişcarea sociologică autohtonă de după primul război mondial a cunoscut o dezvoltare proeminentă, impunându-se ca una dintre cele mai vii din sociologia timpului. La această evoluție spectaculoasă a sociologiei româneşti a contribuit, indiscutabil, şi Traian Brăileanu, primul autor român al unei lucrări de sociologie generală.

1. O scurtă biografie

Se cuvine a vorbi, fie şi succint, despre biografia marelui sociolog, model de destin tragic al unui om ce şi-a pus talentul şi munca, mergând până la scarificiu, pentru ştiință şi pentru comunitatea sa națională. Timp de mai mult de cinci decenii viața lui a fost necunoscută publi-

40 Traian Brăileanu, *Istoria teoriilor sociologice*, editată de Iosif Antohi, Universitatea „Regele Carol II", Cernăuți, 1937, p. 487.

cului. Conturăm marile direcţii ale vieţii sale, o viaţă din care nu a câştigat nimic pentru sine şi nici măcar pentru urmaşii săi.

Traian Brăileanu s-a născut la 14 septembrie 1882 la Bilca-Suceava[41]. Tatăl său Gheorghe Brăileanu, învăţător, timp de 40 de ani, în comuna Bilca, a avut doi fraţi: Patrichie, învăţător în Rădăuţi, şi Dumitru, preot în comuna Frumosu. Gheorghe Brăileanu s-a căsătorit cu Maria Polonic. Familia Gheorghe Brăileanu a fost destul de numeroasă – 12 copii, Traian Brăileanu fiind al nouălea copil. Viitorul sociolog a urmat primele trei clase primare în Bilca, iar clasa a patra a frecventat-o la Rădăuţi. Apoi, s-a înscris la liceul german din Rădăuţi pe care-l absolvă în anul 1901.

În liceu programa era axată, alături de limba germană, pe studiul limbilor latină şi elină, dar Brăileanu învaţă şi limba franceză. În octombrie 1901 se înscrie la Universitatea din Cernăuţi unde studiază filosofia şi elina, ca materii principale, şi latina ca materie secundară. Unul dintre profesorii renumiţi ai Universităţii cernăuţene, cu influenţă asupra sa, a fost Richard Wahle, empiriocriticist din stirpea lui Mach şi Avenarius. Cu acest profesor a susţinut colocviile „Istoria filosofiei noi", „Pedagogia", „Logica" şi „Psihologia", toate evaluate cu calificativul „foarte bine." Mai târziu îşi va aminti despre profesorul său: „Cursurile lui Wahle erau foarte frecventate şi gustate de studenţi şi de doamnele intelectuale din societatea cernăuţeană"[42]. Printre profesorii de la Universitate se număra şi Ion G. Sbiera care preda istoria literaturii române din secolele 18 şi 19, şi literatura populară română, cursuri frecventate în fiecare semestru de către Traian Brăileanu. Majoritatea cursurilor urmate de Brăileanu refereau la teme de filosofie antică greacă şi latină, cursuri de filosofie modernă, de etică şi istorie. Aşadar, viitorul sociolog nu a frecventat la Universitate nici un curs de sociologie şi nu a parcurs lucrări de sociologie. La examenul de licenţă a prezentat tezele: *Arta dialogului la Luchian,* la greacă, *Propoziţiile relative la Cicero,* la latină, *Privire istorică şi critică asupra categoriilor filosofice*, la filosofie. Se poate spune că absolventul Universităţii din Cernăuţi dispunea de o bună pregătire clasicistă îngemănată cu o înaltă cunoaştere a filosofiei, ceea ce se va reflecta pe deplin în toată opera

41 Datele biografice le preluăm din Leon Ţopa, Veronica Ţopa, Tudor Brăileanu, *Viaţa şi opera teoretică a lui Traian Brăileanu*, Bucureşti, 1992, manuscris pus la dispoziţie de Tudor Brăileanu.

42 *Ibidem*, p. 11.

sa. Nu întâlnim la altă personalitate a filosofiei şi sociologiei româneşti o stăpânire, în acelaşi grad, a studiilor clasice şi a filosofiei. După cum spune Vladimir Trebici, Traian Brăileanu dispunea de o mare cultură filosofică, bazată în special pe filosofia elină şi germană.

După terminarea studiilor universitare, este numit, în septembrie 1905, profesor suplinitor la liceul de stat nr.1, cu predare în limba germană, din Cernăuți. Aici funcționează o perioadă foarte scurtă – doar până la sfârşitul anului 1905, din cauză că nu putea să se acomodeze cu munca de dascăl în învățământul secundar. Timp de un an nu face altceva decât sa mediteze asupra problemei libertății umane ca factor determinant al problemei morale. Colaborează la publicații din Cernăuți, cu deosebire în revista „Junimea literară." Debutează cu nuvela *Irina* şi publică schițe umoristice. După terminarea serviciului militar, grație sprijinului fratelui său, Constantin, Traian Brăileanu este angajat, în februarie 1909, interpret pentru limbile română şi germană la Legația României din Viena, post în care va sta până în 1914. În acest răstimp, preocupat continuu de propria desăvârşire intelectuală, el a frecventat, la Universitatea din Viena, cursurile profesorilor Stöhr şi Jodl, iar în 1913-1914 s-a înscris la Facultatea de Drept de la aceeaşi Universitate, interesat fiind cu deosebire de cursurile de drept roman.

În decembrie 1909 a susținut teza de doctorat la Universitatea din Cernăuți cu mențiunea „Cum laude." Teza *Betrachtung und Beleuchtung in der Geschichte der Philosophie Auftretenden höchsten Kategorien* (Considerare şi lămurire a categoriilor celor mai importante în istoria filosofiei) a fost elaborată între anii 1907-1909, şi scrisă în limba germană.

La 8 mai 1910 se căsătoreşte cu Emilia Silion, ce aparținea unei vechi familii de bucovineni[43].

În anul 1914, mobilizat în calitate de cetățean austriac, Traian Brăileanu participă la război într-o localitate cehă, dar fiind rănit este spitalizat. În 1918 revine cu familia la Viena şi primeşte un post la Comisia de inventariere a palatului Schönbrun. La 1 octombrie 1919 este angajat bibliotecar la Universitatea din Cernăuți. Deşi nevoit să facă față multor probleme de viață cotidiană, legate cu deosebire de creşterea celor trei copii născuți în această perioadă, găseşte timp să

43 Soții Brăileanu au avut patru copii: Gheorghe, inginer petrolist, condamnat politic la 20 de ani muncă silnică, Veronica Maria, profesoară, soția profesorului Leon Țopa, Mircea, inginer, şi Tudor, inginer.

publice lucrările: *Despre condițiunile conştiinței şi cunoştinței. Tratat de filosofie*, Cernăuți, 1912, *Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik* (*Întemeiere pentru o ştiință a eticii*), Viena şi Leipzig, 1919.

Teza de doctorat, celelalte lucrări, lecturile dovedeau pregătirea sa de excepție şi îl recomandau pentru o carieră universitară. Cu aspirația de a obține o catedră universitară, în luna iulie 1919, Traian Brăileanu a propus cursuri ce ar fi urmat să le țină: I. Istoria filosofiei antice, Introducere în principiile etice, Montesquieu, Etica socratică, Filosofia lui Vasile Conta; II. Istoria filosofiei noi, Filosofia la români, Istoria eticii; III. Problema libertății voinței – critica teoriilor; IV. Filosofia modernă în Franța, Problema programului cultural[44]. Se poate uşor observa lipsa unei teme de sociologie din acest proiect. Planul a fost acceptat de conducerea Facultății de Litere şi Filosofie a Universității din Cernăuți, şi la 1 aprilie 1920 Brăileanu a ocupat postul de docent.

În 1921 este numit profesor agregat la catedra de pedagogie şi sociologie de la Universitatea din Cernăuți[45]. Să amintim că în acel timp ministru al învățământului era profesorul P.P. Negulescu, colegul său din Partidul Poporului. Din 1924 catedra s-a transformat în catedra de „Sociologie, etică şi politică", şi Traian Brăileanu a devenit titular al acesteia[46]. În anul 1934 este numit profesor definitiv. Între anii 1931-1933 a fost decan al Facultății de Sociologie a Universității din Cernăuți. Cu toate că sociologia nu a reprezentat un domeniu de preocupare înainte de a fi cadru didactic universitar, Traian Brăileanu s-a impus rapid în țară şi în străinătate ca un proeminent sociolog. Munca universitară i-a absorbit cea mai mare parte a timpului, îndeplinindu-şi obligațiile multiple. Profesor titular la catedra „Etică, sociologie şi politică", el a predat sociologia generală, etica, politica, teoriile sociologice, istoria doctrinelor etice. Ca profesor suplinitor la istoria filosofiei a ținut cur-

44 Cf. Leon Țopa, Veronica Țopa, Tudor Brăileanu, *op. cit.*, p. 42.

45 Prin adresa nr. 31. 822 a Ministerului Instrucțiunii din 20 aprilie 1921, semnată de G. Popa-Liseanu, către decanul Facultății de Filosofie din Cernăuți („Avem onoarea a vă face cunoscut că prin Înaltul Decret Regal cu nr. 1539 din 11 aprilie 1921, d-l Traian Brăileanu este numit profesor agregat pentru catedra de pedagogie şi sociologie la acea facultate pe ziua de 1 martie 1921", Cf. Leon Țopa, Veronica Țopa, Tudor Brăileanu, *op. cit.*, p. 42).

46 C. Rădulescu-Motru a fost preşedinte al Comisiei de numire a lui Traian Brăileanu ca profesor, aşa cum reiese din scrisoarea, din decembrie 1925, trimisă de Nae Ionescu profesorului bucureştean, în care îşi exprima nemulțumirea pentru promovarea, înaintea sa, în învățământul universitar, a lui M. Ralea, P. Andrei, T. Brăileanu, Marin Ştefănescu, A. Eşanu, Vl. Ghidionescu, Fl. Ştefănescu-Goangă, toți recomandați ca specialişti, cum afirmă Nae Ionescu, „sub preşedenția Dvs.", *Scrisoarea lui Nae Ionescu către C. Rădulescu-Motru*, loc. cit., p. 101.

surile de filosofia antică, filosofia evului mediu, filosofia modernă, introducere în estetică, filosofia nouă. În anul universitar 1936-1937 a predat cursul *Istoria teoriilor sociologice*.

Cadru didactic de mare autoritate ştiinţifică şi socială, Brăileanu s-a impus prin prelegeri bogate în informaţii şi cu interpretări pertinente ale diverşilor gânditori sau ale curentelor predate. La cursuri vorbea liber, deşi avea notiţe pe care le urmărea. Nu făcea judecăţi despre evenimente sociale şi politice de actualitate din ţară. Ilustra ideile cu exemple din antichitate, evul mediu şi din ţările apusene. Studenţii îi apreciau obiectivitatea cu care trata temele cele mai dificile. Deşi naţionalist fervent, profesorul Brăileanu, din respect pentru valorile fundamentale ale Universităţii, nu manifesta adversitate faţă de studenţii săi de altă naţionalitate, dimpotrivă le aprecia dragostea de neamul lor. Brăileanu desfăşura activitate politică numai în afara Universităţii[47]. Seminariile sale se desfăşurau ca dezbateri pe seama referatelor elaborate de studenţi despre ideile unui sociolog consacrat. Se acorda prioritate lucrărilor lui Platon, Aristotel, Toma din Aquino, Montesquieu, Auguste Comte, W. Wundt. În ce priveşte cultura română se punea accent pe cronicari, Ion Heliade-Rădulescu, Ştefan Zeletin, D. Gusti[48].

La sugestia colaboratorului său, profesorul Leon Ţopa, Traian Brăileanu a înfiinţat şi a condus revista „Însemnări sociologice", publicaţie de prestigiu, editată în perioada 5 aprilie 1935 – februarie 1937, după această dată fiind interzisă. Periodicul reapare în septembrie 1940 şi funcţionează până în 15 ianuarie 1941. Revista s-a impus în mişcarea sociologică naţională şi internaţională, printre colaboratori numărându-se Leon Ţopa, Ion Ţurcanu, Ion Negură, Ernest Bernea, D.C. Amzăr, V. Băncilă, P.P. Panaitescu, T. Herseni. În această revistă Brăileanu a publicat articole politice, adunate apoi în volumul *Sociologia şi arta guvernării*. Sociologul cernăuţean a condus şi revistele „Cugetări", „Poporul" şi „Gazeta poporului." A publicat în reviste internaţionale de sociologie, ideile sale principale fiind cunoscute în străinătate.

A primit de la Regele Carol II decoraţia „comandor al ordinului «Coroana României»." Sprijinit de Gaston Richard, a fost ales mem-

47 Vladimir Trebici, *Omul si profesorul*, „Revista de Filosofie", XL, nr. 3, mai-iun., 1993. Cf. Anexă la Traian Brăileanu, *Teoria comunităţii omeneşti*, ediţie de Nicolae Mocanu, Editura Albatros şi Editura Clusium, 2000, p. 609.

48 Leon Ţopa, Veronica Ţopa, Tudor Brăileanu, *op. cit.*, p. 52.

bru al Academiei de Ştiinţe Politice a Universităţii Columbia din New York.

Interesat şi preocupat de evoluţia ţării de după primul război mondial, atent îndeosebi la ce se întâmplă în viaţa politică şi economică a Bucovinei, cu precădere din sate, Traian Brăileanu s-a angajat în activitatea politică din năzuinţa de a contribui la integrarea provinciei în mod organic în statul român şi de a se implica în susţinerea şi promovarea valorilor româneşti. Conştient de imperativele statului român de după Unirea din anul 1918, Traian Brăileanu realizează necesitatea unei activităţi continue pentru întărirea spiritului naţional printr-o politică orientată către clasele majoritare ale societăţii. În acest scop, el devine membru al Partidului Poporului, ca urmare a prestigiului imens de care se bucura şeful acestei formaţiuni politice – mareşalul Alexandru Averescu. În timpul guvernării averescane Traian Brăileanu a fost secretar general al învăţământului din Bucovina. În această perioadă, Traian Brăileanu îşi dă seama de manifestarea unor tare ale politicianismului românesc, din cunoaşterea directă a unor fapte reale ale politicienilor implicaţi în administrarea averii fondului bisericesc din Bucovina. Ţărănimea bucovineană a fost înlăturată de la dreptul de a beneficia de aceste averi seculare[49], ceea ce l-a nemulţumit profund pe Brăileanu. Încrezător în politica naţionalistă a lui N. Iorga, devine membru al partidului condus de marele istoric. Traian Brăileanu s-a bucurat de prietenia şi aprecierea deosebită a lui Nicolae Iorga, mărturie fiind şi invitarea lui la Universitatea populară de la Vălenii de Munte. În anul 1925 a expus, aici, prelegerea *Corupţia. Un capitol din psihologia socială*[50]. Sociologul cernăuţean a făcut politică militantă în formaţiunea condusă de Iorga. În anii 1922-1925, conduce filiala Partidului Naţionalist de la Cernăuţi şi organizează adunări populare la care a participat Nicolae Iorga. Din cauză că Partidul Naţionalist începuse sa protejeze acţiuni politicianiste, Traian Brăileanu demisionează şi aderă la Legiunea Arhanghelul Mihai[51], şi desfăşoară o intensă activitate politică în cadrul acestei formaţiuni politice. Este ales senator pe listele partidului „Totul pentru ţară."

49 *Ibidem*, p. 44.

50 Vezi Constantin R. Vasilescu, *Conferenţiarii cursurilor de vară de la Vălenii de Munte 1908-1946*, Editura Anima, Bucureşti, 1999, p. 27.

51 Leon Ţopa, Veronica Ţopa, Tudor Brăileanu, *op. cit.*, p. 48. ,,Demonul mitologiei antice şi al celei romantice îl împinge pe profesorul de sociologie să treacă atunci şi pentru totdeauna de partea celei mai aprige politici de dreapta" se afirmă în lucrarea citată.

Ultimatumul sovietic din iunie 1940 a obligat familia Brăileanu să părăsească oraşul Cernăuți fără să ia nimic din casă, ce adăpostea o mare bibliotecă şi arhiva profesorului. La întoarcerea la Cernăuți, în 1941, Tudor, fiul sociologului, a găsit locuința complet goală şi transformată în clădire ce trebuia să adăpostească o instituție a ocupantului. Traian Brăileanu se înscrie în galeria acelor mari figuri tragice româneşti văduvite de arhiva personală atât de însemnată pentru cunoaşterea biografiei şi operei lor.

Între 14 septembrie 1940-21 ianuarie 1941 Traian Brăileanu a fost ministru al educației, cultelor şi artelor. În septembrie 1940 se transferă ca profesor la Universitatea Bucureşti. După evenimentele din ianuarie 1941, a fost arestat pentru acuzația de „corupere a tineretului" şi judecat împreună cu generalul Constantin Petrovicescu, Mihail Sturza, Radu Mironovici, P.P. Panaitescu, toți foşti membri ai guvernului. Traian Brăileanu a fost achitat, dar a fost imediat pensionat din învățământul superior, deşi avea numai 60 de ani. I s-a oferit de mai multe ori posibilitatea să plece din țară, dar a refuzat fiind convins de oportunitatea serviciilor ce le putea aduce, prin munca şi prestigiul său, statului român. Nu se bucură prea mult de libertate şi este închis, la Târgu-Jiu, din 1943 până în primăvara anului 1944.

După ocuparea țării de către armatele sovietice, în vara anului 1945 este iarăşi arestat fiind făcut „vinovat de dezastrul țării" şi este inclus în grupul Ion Antonescu, judecat în 1946. Prin sentință judecătorească a fost condamnat la 20 de ani de temniță grea şi i s-a confiscat averea. În anii de detenție redactează volumul *Amintiri* care se întrerupe la anul 1910. Deşi bolnav de ulcer duodenal, a fost transportat de la închisoarea Văcăreşti la Aiud, unde, lipsit de elementara asistență medicală, se stinge la 3 octombrie 1947. Merită a aminti un fapt anecdoctic ce vine sa arate tragismul acestei personalități excepționale, care este Traian Brăileanu, el care a avut atât de mult de suferit pentru crezul său politic. Conform unei diversiuni din epocă, s-a spus ca sociologul cernăuțean nu era român, ci armean sau evreu[52].

Într-o viață zbuciumată, plină de zguduitoare evenimente, Brăileanu a elaborat o operă ce cuprinde un număr important de titluri de lucrări în filosofie, sociologie şi politică: *Introducere în sociologie*, Cernăuți, 1923; *Ethik und Soziologie – Ein Beitrag zur Lösung des Problems: Individum und Gesellschaft*, Cernăuți, 1926; *Sociologia generală*,

52 *Ibidem*, p. 56.

Cernăuţi, 1926; *Soziologie in Rumänien,* 1926; *Soziologie und Politik*; 1926, *Originile metafizicii. Încercare asupra temeiurilor metafizice ale sociologiei,* 1932; *Filosofia socială a lui Vasile Conta*, Cernăuţi, 1932; *Sociologia lui T. G. Masaryk*[53],1933; *Fundamentarea biologică a sociologiei şi importanţa ei pentru teoria şi practica pedagogică*, Cernăuţi, 1934; *Sociologia în învăţământul superior şi secundar*, Cernăuţi, 1935*; Noi teorii politice*, Cernăuţi, 1935; *Elemente de sociologie pentru clasa a VIII-a secundară*, Bucureşti, 1935; *Etica pentru clasa a VIII-a secundară*[54], ediţia I, 1935, ediţia a doua, 1936; *L'État et la Communauté morale. Essai philosophique*, 1931; *Statul şi comunitatea morală*, Cernăuţi, 1937*; Istoria teoriilor sociologice*, 1937; *Essai sociologique sur la liberté*, 1937*; Teoria comunităţii omeneşti*, Bucureşti, 1940; *Plan pentru un studiu sociologic asupra armatei*, Bucureşti, 1939; *Sociologia şi arta guvernării*, 1937, la care adăugăm articolele publicate în revista „Însemnări sociologice"

Traian Brăileanu a fost şi un excelent traducător al unor lucrări de I. Kant[55] şi de Aristotel[56], toate fiind însoţite de un cuvânt înainte al tălmăcitorului.

1. Sociologie şi filosofie

Înainte de a analiza ideile sociologice ale profesorului cernăuţean,

53 Este interesant, şi D. Gusti a scris despre sociologul şi omul politic ceh T.G. Masaryk. Vezi D. Gusti, *Thomas Garrigue Masaryk. O caracterizare*, „Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială", anul VI, nr. 1-2, 1926, pp. 1-17.

54 O recentă ediţie din *Etica pentru clasa a VIII-a secundară* apare, fără nici o justificare, cu un titlu stabilit, în mod voluntar, de editor, *Idealul de viaţă şi conştiinţa morală* (Editura Eminescu, ediţie Constantin Stroe, Colecţia Eseuri, 2001). Cititorul, chiar şi cel neavizat, constată cu uşurinţă că avem de a face cu un titlu fantezist, adoptat numai pentru a se încadra în profilul colecţiei *Eseuri* a editurii amintite. Or, este limpede că lucrarea lui Brăileanu este un manual de etică şi nicidecum un volum de eseuri. Cu siguranţă, noul titlu ar fi fost respins de către autor. Probabil motive comerciale au determinat opţiunea pentru noul titlu. În acest fel, Traian Brăileanu a fost văduvit de a fi cunoscut de către cititorul contemporan ca autor al primului manual de etică din România. Manualul lui D. Gusti, scris împreună cu Ion Zamfirescu, *Elemente de etică pentru clasa a VIII-a secundară* a apărut în anul 1936.

55 I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, cu o schiţă biografică şi o introducere în filosofia morală, 1929; I. Kant, *Critica raţiunii pure*, cu o schiţă biografică şi o prefaţă, 1930; I. Kant, *Critica puterii de judecare*, cu o introducere, 1940; I. Kant, *Ideea unei istorii universale. Ce este „luminarea"? Începutul istoriei omenirii. Spre pacea eternă*, cu un studiu introductiv, 1943; I. Kant, *Critica raţiunii practice*, cu o introducere (manuscris), 1943; I. Kant, *Despre educaţie*, cu o introducere (manuscris), 1945.

56 Aristoteles, *Etica nicomahică*, cu un cuvânt înainte, 1944; Aristoteles, *Organon* (manuscris), 1945.

se cade a stărui pe filiațiile gândirii sale cu alte doctrine filosofice şi sociologice. Se aminteşte de patru influențe ce le-a cunoscut gândirea lui Brăileanu: filosofia, mai ales cea kantiană, ideile lui V. Conta şi V. Pareto despre sistem, cercetările de etnografie comparată din cultura franceză[57]. Un alt exeget crede că sistemul lui Brăileanu este o construcție fenomenologică cu puternice influențe pragmatiste şi interacționist simbolice[58]. Evident, detectarea unor înrâuriri este posibilă, deoarece sociologul român a integrat în scrierile sale orice idee considerată de el valabilă pentru sistemul său. Dar punctul de plecare în analiza sociologică îl reprezintă gândirea lui Conta şi a profesorului său de la Cernăuți, Carl Siegel. Opera lui Brăileanu este prima încercare de valorificare sistematică a filosofiei lui Conta de către un autor român în lucrări de gândire socială. Simptomatic, Traian Brăileanu îşi întemeiează ideile sale în tezele filosofiei lui Vasile Conta şi mai puțin în sociologia acestuia[59].

De aceea, apreciem că, pentru înțelegerea influenței lui Conta asupra lui Brăileanu[60], se cuvine a prezenta succint evoluționismul lui Conta. Sistemul de filosofie contiană cuprinde teza despre diferența dintre formele evolutive şi formele neevolutive, şi de la această distincție Brăileanu caută să înțeleagă raportul dintre element şi sistem, adică formele neevolutive pot fi înțelese numai prin cunoaşterea relațiilor lor cu formele evolutive. Concepția filosofului român are ca bază ideea conform căreia lumea evoluează în forme supuse legii ondulației universale: „Formele materiei, după modelul stabilirii şi dezvoltării lor, se împărțesc în două categorii: în evolutive şi neevolutive. Formele evolutive sunt acelea care de la momentul naşterii lor cresc pe nesimțite şi treptat până la un punct culminant şi de acolo tot aşa de regulat descresc până la extincțiune; şi care totodată ascultă legea ondulațiunii universale… ca exemple de forme evolutive se pot cita

57 Cf. Achim Mihu, *Traian Brăileanu teoreticianul comunității omeneşti*, studiu introductiv la Traian Brăileanu, *Teoria comunității omeneşti,* ed. cit., pp. XVII-XIX.

58 Dan Dungaciu, *Traian Brăileanu*, în Ilie Bădescu, Mihai Ungheanu (coordonatori), *Enciclopedia valorilor reprimate. Războiul împotriva culturii române*, vol. I, Editura Pro-Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 534.

59 Traian Herseni remarcă influența lui Vasile Conta asupra lui Traian Brăileanu: „meritul deosebit al profesorului Traian Brăileanu în dezvoltarea sociologiei româneşti constă în încercarea de a fructifica în ştiință un sistem românesc de gândire: filosofia lui Vasile Conta”, Traian Herseni, *op. cit.*, p. 126.

60 La cursul *Teorii sociologice* Traian Brăileanu acordă spațiu special ideilor lui Vasile Conta.

animalele, plantele, planetele etc. Formele neevolutive sunt acelea care nu îndeplinesc condițiunile de mai sus. Astfel sunt: zidirea unei case de mână de om; formarea unui munte prin erupțiune vulcanică etc."[61] Formele evolutive au o curbă ascendentă, un punct culminant şi o curbă descendentă. Formele neevolutive sunt mişcări care nu sunt generate de o evoluție completă, ci ele sunt procese care pot declanşa evoluția. Mişcările violente şi bruşte, mişcările vibratorii, revoluțiile sociale sunt forme neevolutive. Formele evolutive sunt universale şi esențiale, în timp ce formele neevolutive există numai în măsura în care sunt utile în evoluția formelor evolutive. Filosoful român consideră că orice formă evolutivă este o undă, iar fenomenele sociale ființează sub formă de undă datorită legii ondulațiunii universale. Nu putem trece peste faptul că Vasile Conta concepe sociologia în mod asemănător fiziologiei, la fel ca H. Spencer. Viața socială are aceleaşi funcții, aceleaşi structuri şi aceleaşi organe ca orice organism. Similitudinea dintre organismul biologic şi organismul social relevă o relație indisociabilă între biologie şi sociologie. Nu este greu de observat că Brăileanu continuă această gândire, şi o examinează în contextul ştiințelor sociale din prima parte a secolului al XX-lea. El valorifică o bogată literatură despre organic, dar evită sa vadă în sociologie o fiziologie, aşa cum o gândea Conta. Brăileanu recunoaşte în Vasile Conta reperul său fundamental: „Ceea ce constituie originalitatea şi genialitatea lui Conta este distincțiunea între forme evolutive şi forme neevolutive, o chestiune de importanță fundamentală pentru problema sociologică, şi care nu-şi poate găsi, după părerea mea, o soluțiune mai nimerită de cum e cea dată de Conta"[62], teză ce o fructifică în mod strălucit în sistemul său sociologic. O altă teză a lui Conta – indivizii şi societatea sunt doi termeni corelativi – devine o idee sociologică de mare relevanță în sistemul sociologic al lui Traian Brăileanu.

Din această foarte scurtă prezentare a viziunii contiene ne convingem de semnificația ei în opera lui Brăileanu. Parcurgerea scrierilor lui Brăileanu arată limpede fundamentele filosofice ale sistemului său de sociologie a căror preeminență se găseşte în doctrina lui Vasile Conta. Am arătat deja că interesul inițial al lui Brăileanu a fost orientat spre studiul filosofiei. Teza de doctorat este o mărturie clară. Brăileanu a

61 Vasile Conta, *Opere filosofice*, ediție revizuită de Nicolae Petrescu, Cartea Românească, Bucureşti, f.a., p. 163.

62 Traian Brăileanu, *Introducere în sociologie*, Cernăuți, 1923, p. 12.

pornit de la exegeza conştiinței şi a cunoaşterii din sistemele filosofice ale unor gânditori şi a ajuns la studiul societății. Astfel, în lucrarea din 1912, *Despre condițiunile conştiinței şi cunoştinței. Tratat de filosofie*, în prima parte tratează despre „fundamentele unei filosofii raționale." Elementele acestor fundamente sunt principiul identității, cauzalitatea, timpul şi spațiul, existența individuală, identitatea elementelor. „Filosofia este sinteza legilor universale în intelectul unui singur individ" scrie Brăileanu. Se face diferența între filosofie şi ştiințele naturii, filosofia fiind socotită ştiința primă. Un loc aparte în lucrarea amintită îl ocupă analiza categoriilor filosofice. Se întreprinde o critică a filosofiei speculative – Platon, Aristotel, Kant precum şi a filosofiei antispeculative – pozitivismul, scepticismul şi agnosticismul. În partea a treia, *Fixarea limitelor cunoştinței*, autorul discută două teme ce vor fi dezvoltate în lucrările sale de sociologie: principiul continuității în formarea judecăților şi conceptul individual uman ca o realitate filosofică, etică şi sociologică. Toate noțiunile sunt coordonate şi sunt identice cu raporturile existente între elemente, idee regăsită în concepția lui Brăileanu despre sistemul social.

Deşi se afirmase o mişcare filosofică românească orientată spre marile curente filosofice ale lumii, nu a existat în literatura filosofică românească din prima perioadă a secolului al XX-lea, o lucrare esențială de filosofie socială. Brăileanu a realizat lipsa ei şi a încercat să o suplinească. Lucrările sale aspiră spre o analiză filosofică a socialului, fără a-şi pierde trăsătura de scrieri sociologice. Studiul societății se instituie ca meditație filosofică asupra socialului cu mijloace specifice. El judecă dimensiunea filosofică a sociologiei în acelaşi fel ca mulți dintre sociologii germani. În sociologia germană s-a statornicit principiul întemeierii sociologiei cu sprijinul filosofiei. Sociologia este definită „filosofie a societății", având statutul față de ştiințele sociale speciale asemănător cu acela al filosofiei față de celelalte domenii ale cunoaşterii. În opera lui A. Comte şi a lui H. Spencer, sociologia este partea cea mai înaltă a filosofiei. Sociologi precum R. Worms, L. Stein, Othmar Spann, F. Tönnies socotesc sociologia ca o disciplină filosofică[63]. Brăileanu nu argumentează necesitatea unei filosofii sociale speculative, dar regretă defilosofarea sociologiei întâlnită la o bună parte dintre sociologi, inclusiv la Durkheim. Autorul *Diviziunii muncii sociale* cerea sociologiei sa studieze realitatea socială aşa cum

63 Cf . Petre Andrei *Sociologie generală*, ed. cit., p. 87.

este şi nu pe temeiul unor categorii sau principii pure în sens kantian. Sociologia nu este îndreptățită să filosofeze sau să ofere norme, deoarece rolul ei este doar acela de a da explicații la fenomene şi procese sociale. Sociologia este independentă de orice filosofie: „De altfel, filosofia însăşi are tot interesul în această emancipare a sociologiei”[64], devenind astfel o autentică ştiință, afirmă Durkheim. După sociologul francez, dependența sociologiei de filosofie ar duce la viziuni ce ar scruta lucrurile sociale în latura lor cea mai generală.

Brăileanu crede, dimpotrivă, în fundamentarea filosofică a actului de investigare a societății. Opera lui Brăileanu este unitară, axată pe o idee clară, cea a unei teorii sociologice întemeiată pe filosofie, urmărită în toate scrierile sale încă din lucrările anterioare celor de sociologie. Profesorul de la Cernăuți concepe sociologia ca un examen al societății în realitatea ei cea mai generală, şi, prin urmare, ea este investigată filosofic *după* cum scrie în *Introducere în sociologie*: „avem în vedere o sinteză mai largă, un sistem de filosofie socială, legând sociologia cu filosofia propriu-zisă prin etică şi deschizând, în urmă, drumul pentru teoriile artelor sociale printr-un tratat de politică.” Gândirea filosofică despre social se concretizează în analiza societății prin categorii filosofice şi argumente din realitatea socială în susținerea oricărei aserțiuni. Filosofia, teoria cunoaşterii şi biologia oferă idei şi exemple în argumentele susținerii propriei concepții sociologice.

Pe linia tuturor acestor discipline, opera lui Brăileanu integrează organic cele mai importante teorii sociologice. „Studiul sociologiei reclamă prin urmare o cunoaştere cât se poate de adâncă a teoriilor sociologice din trecut”[65], afirmă el fără echivoc. În consecință, el a dorit să întreprindă şi un excurs istoric al teoriilor sociologice, probabil fiind unicul curs în domeniu pentru că despre asemenea prelegeri speciale de istoria sociologiei de la celelalte universități româneşti nu avem cunoştință. Brăileanu expune sistematic şi didactic problematica evoluției gândirii sociologice. El constată abundența teoriilor despre o disciplină ştiințifică de dată recentă, cum este sociologia, ceea ce a determinat realizarea mai multor clasificări ale acestora. Plecând de la clasarea teoriilor sociologice, profesorul expune originile şi începuturile sociologiei în concepțiile diverşilor sociologi. Un capitol aparte consacră predecesorilor lui Auguste Comte: Saint-Simon, Charles

64 Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, ed. cit., p. 179.

65 Traian Brăileanu, *Istoria teoriilor sociologice,* ed. cit., p. 4.

Fourier, Pierre Leroux, Pierre Joseph Proudhon. În continuare, el face una dintre cele mai erudite analize a ideilor lui Auguste Comte, din sociologia şi filosofia românească. Apoi, examinează principalele teze din sociologia franceză, sociologia engleză, cu accent pe H. Spencer, sociologia americană, sociologia italiană cu sublinierea ideilor lui Pareto, sociologia cehă, cu accent pe T. Masaryk, sociologia rusă, sociologia germană, cu expuneri ale doctrinelor lui W. Wundt, H. St. Chamberlain, F. Tönnies.

Lectorul cursului ținut de Brăileanu rămâne surprins de spațiul destul de modest acordat gândirii lui Max Weber, unul dintre fondatorii sociologiei. Cursul trece în revistă principalele momente ale dezvoltării sociologiei româneşti, într-un mod sintetic, Brăileanu exprimându-şi speranța să publice o istorie a sociologiei româneşti, în care să dea „atenția cuvenită marilor precursori ai sociologiei româneşti, precum şi teoriilor reformatorilor sociali din timpurile noastre." El observă din expunerea asupra sociologiei româneşti existența unei mişcări sociologice originare născută din contactul nemijlocit cu viața comunității româneşti ai cărei exponenți sunt Ion Heliade Rădulescu, Vasile Conta şi A.D. Xenopol. Fără să-l numească, este cert ca sociologul cernăuțean îl vizează pe D. Gusti când discută despre devierea sociologiei autohtone de la cursul unei evoluții organice, stabilit de cei trei fondatori ai sociologiei româneşti, din cauza contactului unor sociologi români cu sociologia internațională. Sociologia românească s-ar dezvolta prea mult sub influența sociologiei internaționale, încât se vorbeşte de reprezentanți români ai sociologiei franceze, reprezentanți ai concepției materialiste a istoriei, reprezentanți ai sociologiei anglo-americane, crede Brăileanu: „Ea va trebui în mod necesar să-şi redobândească autonomia, contribuind, în urmă printr-un schimb normal de idei între națiunile civilizate, la progresul ştiinței sociale considerată ca o cucerire a spiritului uman"[66]. Ideea este de luat în seamă. Brăileanu nu poate fi acuzat de autarhie intelectuală. Dimpotrivă, ca sociolog, el este un european, mărturie stau trimiterile bibliografice ample şi aduse la zi, asemănându-se cu orice exegeză ştiințifică din Occident. Dar este nevoit să constate pur şi simplu lipsa acelei continuități în construcția unui sistem românesc de sociologie. Întrucât sociologia românească dispune de cel puțin trei sociologi cu o viziune originală asupra societății, ar fi fost oportună dezvoltarea ideilor acestora în concordanță cu mişcarea

66 *Ibidem*, p. 303.

sociologică internațională. De altfel, trebuie subliniată reactivarea de către Brăileanu a ideilor româneşti în opera sa sociologică, respectând astfel principiul său de analiză a gândirii româneşti, discutat în cursul său de istoria teoriilor sociologice.

În rezumat, cursul *Istoria teoriilor sociologice* constituie o foarte bună inițiere în cunoaşterea stării reale a ideilor sociologice din anii '30 ai secolului trecut, prin sinteză şi prin bibliografia principalelor lucrări de sociologie din acel timp. Deşi de circulație restrânsă, volumul lui Brăileanu rămâne, şi astăzi, un foarte util instrument de informare în domeniul atât de mobil al sociologiei.

Raționalist, Brăileanu este cel mai speculativ dintre toți sociologii români. Cu o mare capacitate de a teoretiza probleme dintre cele mai complexe, cu un fin şi subtil spirit critic, Brăileanu se impune ca un autor de analize teoretice de mare profunzime. El caută să facă din sociologie o disciplină aptă sa abordeze societatea în integralitatea ei, dincolo de orice aspect particular. În acest sens el discută despre o sociologie generală. De altfel, după cum în filosofie, există o filosofie generală şi filosofii ale domeniilor cunoaşterii, şi în sociologie există o sociologie generală şi sociologii de ramură.

Sociologul cernăuțean nu confundă sociologia cu filosofia, dimpotrivă, după cum vom observa, aduce argumente în demonstrarea unei ştiințe autonome despre societate. El pledează pentru o sociologie axată pe studiul principiilor generale rezultate din investigația variatelor tipuri de existență socială. În fond, Brăileanu susține imperativul ca sociologia să nu fie o simplă colecție de date empirice în lipsă oricărei teorii generale, dar nici nu poate rămâne la o metafizică despre social. Sociologia este, în concepția lui Brăileanu, înainte de orice, o teorie despre societate, idee susținută continuu: „teoria trebuie să constituie fundamentul acțiunii practice şi dacă teoria va fi bună, adică întemeiată pe experiență, pe observația faptelor, atunci şi acțiunea practică va da rezultate bune"[67]. El cere sociologului o cultură filosofică fără de care orice construcție teoretică în ştiința despre societate rămâne la stadiul unui empirism îngust şi inutil. Iată, deşi hrănit din şcoala empiriocriticismului, el căuta soluții la studiul problemei sociale prin filosofie. Dar nu o filosofie speculativă, cât una realistă, concretă. Brăileanu țintea, în fapt, la argumentarea rolului sociologiei ca mijloc de formare a unui

67 Idem, *Fundamentarea biologică a sociologiei şi importanța ei pentru teoria şi practica pedagogică*, extras din „Revista de pedagogie", 1934, p. 29.

anumit tip de om. De aceea, susținea ca esențială pentru sociologie este comunitatea, care acționează necondiționat, asupra individului.

2. Sociologie, etică şi politică

Traian Brăileanu şi-a propus sa alcătuiască un tratat cu titlul general *Elemente de sociologie*, compus din trei părți: 1. *Introducere în sociologie*; 2. *Sociologia generală*; 3. *Politica.* Sistemul sociologic al lui Brăileanu trebuie înțeles în această triadă. Lucrarea *Sociologia generală*, publicată în 1926, a fost, în intenția lui Brăileanu, o primă schițare a unui manual viitor[68]. După publicarea celor trei volume în anii '20, sociologul cernăuțean se gândea la o *Sociologie generală* concepută ca un „tratat mare şi sistematic pentru învățământul superior"[69], deosebit de precedentele prin multe modificări şi adausuri. Acest proiect trebuia să apară ca operă postumă, însă până acum nu se ştie nimic de existența lui, probabil, printre manuscrisele rămase în arhiva din casa de la Cernăuți, dar pierdute, să fi fost şi acest tratat.

Care sunt ideile esențiale ale sociologului de la Cernăuți? Încă din prima sa lucrare, *Introducere în sociologie*, Traian Brăileanu urmăreşte delimitarea sociologiei de alte moduri de cunoaştere a relațiilor sociale.

În viziunea sociologului, umanitatea cunoaşte varietăți de tipuri umane constituite în grupuri sociale. În acest mod se explică derivarea conduitelor individuale din ființarea inşilor în comunitate. Brăileanu aduce precizări esențiale în înțelegerea specificității societății şi o abordează din trei perspective: sociologică, etică şi politică. Astfel, el diferențiază raporturile interindividuale, – care țin de natura morală a omului, de acestea ocupându-se etica, – de raporturile sociale, care sunt expresia relațiilor dintre comunități. Etica reprezintă prima parte a filosofiei sociale, ea fiind partea critică de analiză a societății. Sociologia este descrisă ca ştiință a raporturilor între comunități: „Raporturile interindividuale, din care se explică fenomenele «naşterii», dezvoltării şi «morții» individului, formează obiectul ştiinței etice, care în acest fel ar forma partea întâia, critică, a filosofiei sociale. În partea a doua ar trebui continuată cercetarea de la punctul dispariției individului în co-

68 Idem, *Sociologia în învățământului superior şi secundar*, extras din „Revista de pedagogie", 1934, p. 11.

69 *Ibidem*, p. 10-11.

munitate. În acest punct separaţiunea biologică şi psihică a individului, autonomia sa, care are o mare importanţă reală pentru individul-sistem în raport cu indivizii-sisteme, devine o iluzie, o nerealitate, o ficţiune. Înaintea noastră se ridică altă realitate: comunitatea. [...] sociologia este ştiinţa despre raporturile intercomunitare"[70].

Brăileanu crede că trei probleme privind sociologia nu au căpătat o soluţie satisfăcătoare: 1. O clasificare a ştiinţelor, care să ne arate locul ce-l ocupă sociologia în sistemul ştiinţelor; 2. Raportul între sociologia generală şi ştiinţele sociale particulare; 3. Metodele de cercetare proprii sociologiei generale şi ştiinţelor sociale particulare. Toate cele trei probleme discutate de Brăileanu sunt disputate astăzi de diferite curente sociologice. Dată fiind starea sociologiei ca ştiinţă aflată în proces de constituire, Brăileanu este interesat de chestiunea locului sociologiei în sistemul ştiinţelor sociale – esenţială în înţelegerea specificităţii ei. El ajunge la concluzia ca filosofia socială se împarte în trei ramuri: etica, sociologia şi politica. Ele sunt ştiinţe despre raporturile stabilite de oameni – interindividuale, intercomunitare şi internaţionale: „Sociologia ocupă un loc central: concluziunile eticii se contopesc cu premisele sociologiei, iar politica nu poate fi decât identică cu concluziile sociologiei. Etica şi politica, în această legătură, nu sunt deci ştiinţe sociale propriu-zise, dar noi admitem ca ele sunt constituite ca ştiinţe independente, şi ca atari pot fi prinse în sistemul ştiinţelor a căror filosofie e sociologia"[71]. Brăileanu revine continuu la diferenţa dintre etică şi sociologie. În lucrări anterioare a arătat cum etica studiază libertatea omului. Morala există numai dacă există libertatea voinţei omului. Însăşi responsabilitatea omului este expresia voinţei sale libere. Se poate admite o condiţionare reciprocă a libertăţii de voinţă cu un determinism al naturii umane. Această idee constituie premisa pentru întemeierea ştiinţei eticii.

Spre deosebire de etică, ştiinţa sociologiei se afirmă că o ştiinţă a unor legi regăsite în orice sistem: „Dar orice sistem analizat şi pus în raport cu alte sisteme ne va da posibilitatea întemeierii unei ştiinţe al cărei obiect este sistemul respectiv, adică posibilitatea de a fixa legile statice şi dinamice ale sistemului. Aplicarea aceleiaşi metode şi la sistemele sociale e necesară, pentru a arăta calea pentru constituirea sociologiei ca ştiinţă. Legile sociale n-ar fi, în acest fel, legi sui generis,

70 Idem, *Introducere în sociologie*, ed. cit., p. 20.

71 *Ibidem*, p. 71.

proprii numai fenomenelor sociale, ci legi valabile pentru toate sistemele"[72]. Studiul sociologiei vizează o anumită realitate – cea socială născută din contactul comunităților. Metoda adecvată de cercetare a acestei realități este metoda comparativă.

Brăileanu aduce importante contribuții în delimitarea obiectului sociologiei, temă mult disputată între diversele curente sociologice. Constituirea sociologiei ca ştiință generală despre societatea omenească a fost condiționată de cunoaşterea omenirii, de studiul formelor de organizare ale tuturor popoarelor şi de progresele din ştiințele naturale. Cu această idee, Brăileanu se ataşează ideii lui Comte care înscria sociologia într-o evoluție a ştiinței, ea ocupându-se de societate condusă de legi imuabile şi independente de acțiunile umane, fiind ultima apărută, datorită complexității obiectului ei. Pentru sociologul român sociologia studiază specia umană care produce fenomene sociale de o variație extraordinară. De aceea, cercetările sociologice urmăresc o ordonare şi clasificare a formelor sociale în spațiu şi examinarea lor în timp. După ce sesizează limitele unor şcoli sociologice privind delimitarea obiectului sociologiei, rezolvarea chestiunii o găseşte în gândirea lui Vasile Conta, care după cum s-a văzut mai sus, împărțea formele sociale în forme evolutive şi forme neevolutive: „Formele sociale evolutive sau sistemele sociale le vom numi comunități"[73]. Comunitățile sunt forme perene, în termenii lui Conta, universale şi esențiale. În acest fel, Brăileanu găseşte soluția la întrebarea fundamentală: este sociologia o ştiință? Observăm cum profesorul de la Cernăuți sondează obiectul sociologiei în alt mod decât o face E. Durkheim, pentru care sociologia este ştiința faptului social. Ce este faptul social? Este orice fenomen social care se produce dincolo de voința individuală sau colectivă, şi de aceea, el poate fi studiat în mod obiectiv. La Brăileanu societatea ca sistem este obiect al sociologiei, individul însuşi fiind parte a acesteia. În deosebire de alți sociologi ce explică obiectivitatea ştiinței sociologice prin existența unor determinanți ai vieții sociale – faptul social la Durkheim, lupta de clasă la Marx , acțiunea socială la Max Weber –, sociologul român admite comunitatea umană ca obiect al sociologiei, deoarece ea este o formă evolutivă universală şi esențială, existentă dincolo de voința omului. Formele evolutive nu stau în opoziție cu formele neevolutive, acestea din urmă sunt părți cu o anumită funcție

72 *Ibidem*, p. 28.

73 *Ibidem*, p. 44.

în sistem. Forme evolutive sunt: hoarda, clanul, familia, ginta, naţiunea, statul, iar forme neevolutive sunt sexele, vârstele, stările şi clasele sociale, profesiile. Studiul societăţii include două părţi. Dinamica socială cuprinde naşterea, dezvoltarea şi dispariţia formelor sociale evolutive, adică a comunităţilor. Statica socială abordează structura diferitelor comunităţi, raportul între părţile lor constitutive, adică între formele neevolutive.

În concepţia sociologului cernăuţean sociabilitatea omului este domeniul sociologiei: „Obiectul sociologiei e specia umană, omenirea, care, pe baza cercetărilor biologice, se desprinde ca unitate faţă de celelalte specii. Zicând *unitate*, ne apropiem de fenomenul care formează punctul de plecare pentru analiza obiectului. Acest fenomen este *sociabilitatea* omului (ca reprezentant al speciei)”[74]. Ideea este deosebit de actuală. Să amintim că tratate de sociologie examinează sociabilitatea ca fapt social. După cum subliniază Jean Baechler, prin cele trei modalităţi de fiinţare a socialului: sodalitate, sociabilitate şi socialitate este posibilă cunoaşterea tuturor stărilor sociale Acelaşi autor defineşte cele trei modalităţi ale socialului: – **sodalitate**, capacitatea umană de a întemeia grupuri, definite ca unităţi de activitate: cupluri, familii, întreprinderi, echipe sportive, biserici, armate, poliţii; – **sociabilitate**, capacitatea umană de a forma reţele, prin care unităţile de activitate, individuale sau colective, transmit informaţiile ce le exprimă interesele, gusturile, pasiunile, opiniile, relaţiile de vecinătate, categorii de public, saloane, curţi regale, pieţe, clase sociale, civilizaţii; – **socialitate**, capacitate umană de a menţine împreună grupurile şi reţelele, de a le asigura coerenţa ce le constituie în societăţi: tribul, cetatea, naţiunea ca forme de solidaritate socială ce pot fi numite morfologii...”[75]. Din descrierea sensurilor socialului de către sociologul francez rezultă complexitatea acestuia şi diversitatea formelor sub care fiinţează.

Sociologul român afirma, în 1923, aceeaşi idee, anume varietatea conduitelor umane se regăseşte în grupuri sociale: „Observaţia ne arată anume că specia umană e divizată într-un mare număr de varietăţi şi acestea iarăşi în grupuri distincte. Şi orice manifestaţie omenească poate fi redusă în ultimul rând la schimbările ce se petrec în grupul social.

74 *Ibidem*, p. 9-10.

75 Jean Baechler, *Grupurile şi sociabilitatea*, în *Tratat de sociologie* sub coordonarea lui Raymond Boudon, traducere de Delia Vasiliu şi Anca Ene, Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 65.

Ceea ce înseamnă ca fenomenele de care se ocupă științele amintite mai sus nu-şi vor putea găsi explicația decât prin studiul grupurilor sociale, care pot fi prinse în noțiunea generală a societății. Deci toate manifestațiile omului, în spațiu şi timp, sunt fenomene sociale şi singura realitate care formează obiectul sociologiei este societatea"[76].

Pentru înțelegerea viziunii lui Brăileanu despre obiectul sociologiei se cuvine o succintă analiză a modului cum concep sociologia alți sociologi români contemporani cu el. D. Drăghicescu a definit sociologia ca ştiință a societăților reale, a căror expresie esențială este națiunea. Să amintim că sociologia la Brăileanu este ştiința comunității, accentul fiind pus pe comunitatea națională. Drăghicescu nu admite teza lui Durkheim conform căreia sociologia se ocupă de cunoaşterea ordinii normative generale. În viziunea sociologului român fenomenele sociale sunt generate de individ şi nu cum afirmă Durkheim, faptele sociale sunt total autonome de om. Sociologia faptului social este o sociologie naturalistă deoarece neagă sau neglijează autonomia şi capacitatea de implicare a individului. Drăghicescu dezvoltă un sistem de „sociologie subiectivă", exact ceea ce Brăileanu respinge.

Dimitrie Gusti concepe sociologia ca ştiință a societății totale fiindcă ea studiază societatea în natura, funcțiile şi determinările ei de ansamblu. Obiectul ei este delimitat prin compararea cu alte ştiințe sociale: „Sociologia ne apare deci ca o ştiință statică, descriptivă, comparativă şi explicativă a societății privite ca formând un tot"[77]. Ea este o ştiință autonomă şi studiază modul cum fenomenele sociale parțiale – dreptul, religia, economia – se îmbină şi alcătuiesc societatea. Gusti discută raportul dintre sociologie, etică şi politică: „dintre aceste trei ştiințe sociale numai sociologia este o disciplină de constatare pură, lipsită de orice considerație de valorificare şi apreciere, ştiință menită sa stabilească şi să explice realitatea socială aşa cum este ea. Prin această am determinat caracterul realist, de ştiință întemeiată pe fapte, al sociologiei. Ea este datoare prin însăşi alcătuirea ei ca ştiință sa constate realitatea socială în toate amănuntele ei, fără nici o părtinire şi fără nici un ocol, făcând abstracție de orice interes de altă natură. Numai aşa sociologia deschide căi largi şi temeinice studiilor etice şi

76 Traian Brăileanu, *op. cit.*, p. 10.

77 D. Gusti, *Opere*, vol. I, studiu introductiv de Ovidiu Bădina. Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamțu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1968, p. 250.

politice şi face cu putinţă o treptată îmbunătăţire a realităţii sociale şi prin reforme sociale şi desăvârşire morală”[78].

Aşadar, etica este ştiinţa idealului etic, iar politica studiul mijloacelor de constituire a valorilor şi normelor sociale şi etice. Pentru Gusti societatea nu este o simplă sumă aritmetică a indivizilor, ci o realitate vie, activă, de voinţă. Ceea ce dă autonomie societăţii este voinţa „de aceea o şi socotim ca esenţă a vieţii sociale”[79]. Şeful Şcolii sociologice de la Bucureşti face o clasificare a unităţilor sociale după genul de voinţă socială, şi astfel avem comunităţi, instituţii şi grupări. Semnificativ, el defineşte comunităţile ca unităţi sociale care integrează complet indivizii prin supunerea lor faţă de voinţa colectivă, descriere ce se intersectează cu definiţia sa dată societăţii. Familia şi naţiunea sunt exemple de comunităţi. Instituţiile sociale sunt unităţi sociale apărute după comunităţile sociale şi se detaşează prin natura lor constrângătoare faţă de indivizi. Un exemplu de instituţie este statul. Grupările se definesc prin voinţa liberă a indivizilor, prin caracterul lor convenţional sau contractual. Exemple de grupări ar fi asociaţiile comerciale, societăţile sportive, cercurile de prieteni. Sistemul de sociologie al lui Gusti este alcătuit din unităţi sociale, voinţa socială, manifestările sociale şi cadrele. Aceasta este pe scurt viziunea lui Gusti despre sociologie. În comparaţie cu Brăileanu, Gusti nu oferă, de fapt, o definiţie, ci mai mult o analiză descriptivă a sociologiei. De altfel, trebuie spus că el desprinde trăsăturile sociologiei ca ştiinţă din examinarea raporturilor acesteia cu ştiinţele sociale particulare. Aserţiunea despre sociologie ca o ştiinţă despre realitatea socială totală prezentă nu clarifică totuşi specificul acestei discipline.

M. Ralea în lucrarea *Introducere în sociologie* se ocupă de obiectul sociologiei pe care o defineşte astfel: „sociologia este studiul comparativ al societăţilor: comparaţie în timp, între societăţile antice şi cele contemporane, cu ajutorul metodei istorice, comparaţie în spaţiu, între societăţile primitive şi cele complexe, cu ajutorul metodei etnografice. Din compararea instituţiilor diverselor societăţi se pot scoate tipuri comune, legi de formaţiune, legi de evoluţie”[80]. Societatea este o stare de mulţime organizată în instituţii conduse de valori comune.

Petre Andrei discută despre sociologie ca ştiinţa care constată şi

78 *Ibidem*, p. 254.

79 *Ibidem*, p. 260.

80 M. Ralea, *Introducere în sociologie*, 1927, p. 22.

caută să explice fenomenele sociale existente: „Sociologia studiază societatea în genere, arătând care este natura şi esența ei, ce structură şi ce funcțiuni are ea şi cum evoluează. Sociologia are deci un obiect deosebit de fiecare ştiință socială specială, care priveşte numai o latură, un fel de raporturi sociale, nu ceea ce e comun tuturor, nu societatea în genere”[81]. Obiectul sociologiei este viața socială integrală. Sociologia nu formulează idealuri practice, afirmă limpede sociologul ieşean.

În fine, Eugeniu Speranția socoteşte că sociologia studiază factorul „ideal”, care „este realitatea centrală a vieții sociale”[82].

Spre deosebire de sociologii amintiți la care discuția despre obiectul sociologiei se face succint, Brăileanu acordă un larg spațiu acestei chestiuni, deoarece el a fost interesat de modul teoretic de a aborda sociologia.

Pentru reliefarea virtuților definiției lui Brăileanu, să vedem cum este descrisă astăzi sociologia. Imaginea dominantă despre sociologie este aceea de studiu sistematic al grupurilor şi societăților umane şi al modului în care acestea afectează comportamentul individual şi colectiv. Într-o formulare sintetică sociologia este studiul ştiințific al societății, în mod particular al organizării umane[83]. O altă definiție concepe sociologia ca studiu sistematic al societăților umane punând accentul în special pe sistemele moderne industrializate[84]. Într-un manual se afirmă: „Sociologia este studiul sistematic al comportamentului social şi al grupurilor umane”[85]. Într-un dicționar românesc de sociologie se spune: „Sociologia este atât o ştiință a socialului, ca formă generală de existență a vieții umane, cât şi o ştiință a societății globale, a organizării şi dinamicii sale, a subsistemelor din care se compune societatea globală şi a relațiilor lor atât cu sistemul social global, cât şi cu celelalte subsisteme ale acestuia”[86]. Un dicționar francez de sociologie nu defineşte termenul de sociologie, dar afirmă: „Spre deosebire de

81 Petre Andrei, *op. cit.*, p. 100.

82 Eugeniu Speranția, *Problemele sociologiei contemporane*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1933, p. 27.

83 James W. Vander Zanden, *The Social Experience. An Introduction to Sociology*, Randon House, New York, 1988, p. 24.

84 Anthony Giddens, *Sociologie*, traducere de Radu Săndulescu şi Vivia Săndulescu, ALL, Bucureşti, 2001, p. 24.

85 Richard T. Schaefer, *Sociology*, McGraw-Hill Book Company,1983, p. 4.

86 Cătălin Zamfir, *Sociologie*, în Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu (coord.), *Dicționar de sociologie*, Editura Babel, Bucureşti, 1993, p. 573-574.

alte ştiinţe sociologia nu trebuie să se ocupe de delimitarea domeniului său de investigare”[87].

Observăm deosebiri între modul de a defini sociologia în timpul când Brăileanu şi-a elaborat sistemul şi definirea acesteia astăzi. În acel timp, accentul era pus pe obiectul de studiu care să se diferenţieze indubitabil de filosofie şi de alte ştiinţe socio-umane, cu scopul de a demonstra existenţa de netăgăduit a unui obiect propriu şi implicit a unei ştiinţe. Astăzi nu se mai pune la îndoială caracterul de ştiinţă al sociologiei, şi, de aceea efortul epistemologic se concentrează pe investigarea cât mai riguroasă a problematicii de studiu a sociologiei. Nu este mai puţin important faptul că, în timp, s-a acumulat un volum uriaş de date şi de teorii, din care rezultă direcţii clare de investigare a tuturor componentelor realităţii sociale. Sociologia cuprinde domenii foarte variate, de la sociologia teoretică şi empirică la filosofie socială şi sociografie.

4. O viziune sistemică despre societate

Sociologul român nu evită să analizeze dificultăţile reale cu care se confruntă ştiinţa despre societate, căutând şi o rezolvare, pe care el o vede, după cum am văzut, în conceperea societăţii ca sistem. În acest scop, întreprinde mai întâi un examen al conceptului de societate. În concepţia lui Brăileanu societatea este un „sistem”, deoarece numai astfel se poate desprinde specificitatea ei faţă de alte structuri ale realului. Am spune că sociologul român se numără printre primii gânditori care au argumentat teza despre studiul societăţii ca sistem, viziune ce a întemeiat concepţia sistemică, dominantă mult timp în sociologie după cel de al doilea război mondial. Aici se vădeşte originalitatea demersului său. Sistemul are o autonomie rezultată din raporturile cu alte sisteme, şi nu poate fi conceput ca sumă mecanică a componentelor lui. Perspectiva sa asupra sistemului este dinamică şi nu mecanicistă. Pentru Brăileanu: „Sistemul, cum este organismul viu sau orice alt sistem, poate fi analizat până la cele mai mici elemente, dar nicicând noi nu vom putea explica sistemul prin părţile sale, noi nu vom putea compune un sistem din elementele combinate de noi. Orice sistem vom constitui, lui îi va lipsi lucrul esenţial, pe care-l poate dobândi numai în

87 Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui, Bernard-Pierre Lécuyer, *Dicţionar de sociologie,* Univers enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 277.

contact cu alte sisteme şi care este autonomia. Procedarea de la elemente la sistem ne va da întotdeauna un mecanism, nicicând un organism”[88]. Pentru sociologie sistemul este comunitatea omenească, ce se distinge printr-o diversitate extraordinară de forme. Întrucât societatea a fost considerată ca un organism, Brăileanu se crede îndrituit să analizeze societatea din perspectivele tuturor ştiințelor, inclusiv ale biologiei. Prin urmare, comunitățile omeneşti sunt parte a naturii. Dar, precizează autorul, sociologia nu se confundă cu biologia. Pentru că domeniul sociologiei este comunitatea omenească, expresia empirică a sociologiei o vom găsi în formele sociale ale activității umane. Societatea capătă o expresie concretă, cea a comunității, iar sociologia studiază comunitatea: „obiectul sociologiei este sistemul social, adică societatea ca formă evolutivă, sau, cum am putea-o numi cu un cuvânt, comunitatea. Condițiunea principală pentru cunoaşterea existenței unei comunități şi pentru desprinderea legilor evoluției ei este contactul comunității cu alte sisteme. Analiza sistemului izolat nu ne va da decât raporturi între părțile sale, între forme neevolutive, raporturi care pot fi prinse în legi statice, pe când evoluția sistemului ar rămâne cu desăvârşire necunoscută, adică însăşi existența sistemului respectiv s-ar sustrage cunoştinței noastre”[89].

Studiul relației sistemului cu alte sisteme oferă posibilitatea cunoaşterii evoluției sau funcției sale cuprinsă în legi dinamice. Observăm cum Brăileanu se înscrie în linie comtiană, prin utilizarea limbajului acesteia. Care sunt sistemele ce s-au impus cercetării ştiințifice? Acestea sunt, după Brăileanu, eul (subiectul sau individul) şi non-eul (obiectul sau lumea din afară). El se raliază la teza lui R. Avenarius ca ştiința studiază relațiile dintre sisteme, dar sisteme sunt considerate numai Eul şi Universul. Alături de cele două sisteme există un ceva – „Eul care judecă, istoriseşte”, adică o altă înfățişare a Eului care intră în contact cu Universul. Brăileanu demonstrează cum funcțiunea sistemului decurge dintr-o lege. Dacă descompunem un sistem în părțile sale, se poate opera cu aceste părți în deplină libertate. În ce priveşte funcțiunea sistemului: „numai o singură combinație e posibilă, care însă nu depinde de voința noastră, ci de raportul sistemului cu alte sisteme şi numai în cazul când am putea epuiza şi analiza aceste raporturi, am putea găsi o singură lege pentru a explica şi structura şi

88 Traian Brăileanu, *op. cit.*, p. 18.

89 *Ibidem*, p. 22.

funcțiunea sistemului”[90].

Investigarea societății de către Brăileanu cuprinde numeroase aserțiuni despre relația ei cu individul şi trebuie să spunem că în două lucrări anterioare, *Despre condițiunile conştiinței şi cunoştinței. Tratat de filosofie*, Cernăuți, şi *Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik*, după cum însuşi Brăileanu spunea, a încercat să arate ce este un individ-sistem, aşezându-l în raport cu celelalte sisteme. Majoritatea concepțiilor sociologice pleacă de la premisa despre societate ca un ansamblu de elemente, pe care Brăileanu o apreciază că fiind falsă. Individul este studiat de psihologie, etică şi drept, care-l abordează în relațiile lui cu sistemele biologice, sociale, cosmice. Conduita individului se explică prin societate: „Ci adevărul e tocmai invers: însuşirile individuale sunt explicabile prin analiza comunității în care se naşte şi trăieşte individul.” În cadrul societății, individul se naşte şi aici el stabileşte o diversitate de relații. Brăileanu distinge, nu întotdeauna în mod riguros şi cu claritate, între raporturile interindividuale şi raporturile intercomunitare, însă dă o soluție teoretică la mult discutata chestiune a raportului dintre individ şi societate şi nu acceptă teza despre existența unui raport strâns între individ şi societate, dar nici manifestarea unei opoziții între individ şi societate. Să precizăm, fără echivoc, că sociologul român concepe individul şi comunitatea ca sisteme autonome. Aceasta nu înseamnă negarea oricărui rol al individului în societate, deşi asupra acestei chestiuni unii sociologi români au exprimat puncte de vedere critice, după cum vom constata mai jos. Sociologul ține să precizeze ca societatea este altceva decât indivizii („Individul dispare într-un sistem”, şi anume comunitatea omenească.), teză care nu are de a face cu chestiunea implicării indivizilor în viața socială. În mod sigur, societatea ființează dincolo de indivizi, ea nefiind o însumare mecanică a membrilor care o compun. În acest sens, profesorul cernăuțean subliniază lipsa oricărei referiri la individ, în opera fondatorilor sociologiei: A. Comte, H. Spencer şi É. Durkheim, aceştia contestându-i libertatea voinței. Această obiecție au făcut-o şi alți sociologi români, cum este, de pildă, D. Drăghicescu. Pentru Brăileanu, „sociologia va trebui sa arate şi diferențierea omenirii în varietăți psihice, în comunități”[91].

În rezumat, acestea sunt câteva dintre ideile cele mai importante

90 *Ibidem*, p. 26.

91 *Ibidem*, p. 34.

din *Introducere în sociologie*, lucrare ce reprezintă doar o schiță a sistemului de gândire a lui Brăileanu. Spunem gândire şi nu sociologie deoarece credem că învățatul bucovinean tindea mai mult decât să susțină o anumită concepție sociologică, despre care el de altfel şi declară că nu aduce noutăți deosebite. Corelarea sociologiei cu etica şi politica, toate subsumate ideii filosofice, are darul de a contura un anumit mod de gândire.

5. Sociologia generală

Traian Brăileanu gândise lucrarea sa *Elemente de sociologie* ca fiind alcătuită din *Introducere în sociologie*, urmată de o expunere critică a teoriilor sociologice. După cum declară în *Cuvânt înainte*, o asemenea lucrare nu a putut fi terminată[92], dar între timp s-a cristalizat ideea *Sociologiei generale*. Lucrarea *Sociologia generală* este o dezvoltare a principalelor teze din *Introducere în sociologie* şi nu o simplă reluare a acestora. În esență, acest op ar contura conceptul de „formă socială", rezultat dintr-o ipoteză ce trebuie să fie verificată prin analiza realității sociale, iar locul principal în acest demers îl ocupă societatea, față de cel anterior unde accentul cade pe obiectul sociologiei şi pe relațiile sociologiei cu alte ştiințe sociale. Problema pe care şi-o pune Brăileanu acum este oportunitatea unei sociologii generale. Din punctul său de vedere, aşa cum am observat, există o sociologie generală, justificată de necesitatea examinării societății în diferență de sociologiile particulare, dar şi de studiul sociabilității din întreaga viață, inclusiv cea animală şi vegetală. De aceea, Brăileanu crede că sociologia animală este importantă pentru sociologia generală, la fel cum psihologia animală este semnificativă pentru psihologia umană, întrucât aceasta ajută la înlăturarea unor prejudecăți care au împiedicat „constituirea unei sociologii pozitive, obiective, sau naturaliste"[93]. Sociologul bucovinean înțelege sociologia ca o ştiință naturală, aidoma oricărei alte ştiințe, înscriindu-se în direcția durkheimistă de definire a sociologiei. Ideea despre sistemul social ca formă distinctă de celelalte sisteme aşa cum derivă din formele empirice, s-a născut din utilizarea metodei ştiințelor exacte: „ci dimpotrivă am fixat obiectul unei ştiințe

92 Abia în anul 1937 a apărut şapirografiat, cursul *Istoria teoriilor sociologice,* editat de Iosif Antohi, Cernăuți, 623 pagini.

93 Traian Brăileanu, *Sociologie generală*, Cernăuți, 1926, p. 2.

care nu numai că poate, ci care trebuie să procedeze după aceeaşi metodă că şi ştiinţele naturale. După părerea noastră, toate ştiinţele sunt ştiinţe «naturale»“[94].

Brăileanu ţine să precizeze deplina opoziţie cu direcţia sociologiei psihologice regăsită inclusiv la fondatoriii sociologiei – Comte, Durkheim şi Spencer, dar şi la G. Tarde, G. Simmel. Din punctul său de vedere constituirea sociologiei ca ştiinţă nu este posibilă fără clarificarea raportului dintre individ şi societate, ceea ce înseamnă o diferenţă exactă între psihismul individual şi cel social. Societatea nu poate fi construită din „asociaţia de indivizi «juxtapuşi» şi în urmă din contopirea sau fuziunea reprezentărilor individuale. [...] societatea este o formă reală, având structura ei specifică şi funcţiuni care sunt sociale şi nu individuale”[95].

Din acest unghi Brăileanu vorbeşte de lege. Fiindcă sociologia este o ştiinţă pozitivă, se impune clarificarea noţiunii de lege – fundamentală în orice ştiinţă. El o defineşte astfel: „raportul constant între acţiunea unei forţe şi schimbarea structurală în substratul asupra căruia acţionează, se numeşte lege”[96]. Avem de a face cu una din primele definiţii ale legii din ştiinţa românească. Studiul societăţii înseamnă cunoaşterea celor două tipuri de legi: statice şi dinamice. Legile statice rezultă din observarea acţiunii asupra societăţii de către sistemele ce-l înconjoară. Legile dinamice derivă din schimbările ce au loc în mediul ambiant.

Sociologul cernăuţean abordează într-un chip propriu relaţia individului cu societatea, mult disputată în acea vreme[97]. Unii autori: P. Andrei şi G. Vlădescu-Răcoasa au interpretat definirea sociologiei de către T. Brăileanu ca studiu al societăţii, ca o teorie care neagă individul şi funcţia sa socială[98], dar despre asemenea observaţii discutăm mai jos. Chestiunea este una dintre cele mai importante ale gândirii lui Brăileanu. Mai întâi, trebuie spus că sociologul cernăuţean nu se pronunţă tranşant în această problemă. El o discută ca om de ştiinţă,

94 *Ibidem*, p. 6.

95 *Ibidem*, p. 215.

96 *Ibidem*, p. 7.

97 În *Dicţionar de sociologie* de Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui, Bernard-Pierre Lécuyer, Univers enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 278, se afirmă că relaţia individ-societate se numără printre falsele probleme din sociologie.

98 Leon Ţopa demonstrează neadevărul acestei acuze, vezi Leon Ţopa, *Introducere în opera ştiinţifică a lui Traian Brăileanu*, „Revista de Filosofie”, nr. 3, mai-iunie 1993.

anume îşi pune întrebarea dacă factorul subiectiv poate fi neglijat, vorbind de comunitate sau sistem social. Fiind admisă libertatea sistemului social s-ar ajunge la imposibilitatea de a opera cu omenirea ca unitate. Revenind în *Sociologia generală* la problema raportului dintre individ şi societate, analizată în *Introducere în sociologie*, el conştientizează dificultatea reprezentată de elementul subiectiv în conturarea sociologiei ca ştiință orientată către descoperirea legilor după care există şi funcționează o societate: „Libertatea, intervenirea factorului subiectiv, adică a acțiunii sistemului social în conformitate cu caracterul său individual, ar exclude fixarea de legi valabile pentru toate sistemele. Deci orice sistem social în parte s-ar dizolva în structura şi funcțiunea sa, astfel că sociologia s-ar dizolva într-o serie de «biografii sociale», identificându-se în partea ei dinamică cu istoria universală, iar sociologia generală ar fi identică cu filosofia istoriei, în care s-ar pune problema legilor sociale, statice şi dinamice”[99]. Brăileanu pune, deci, chestiunea, crucială pentru orice sociolog, a condițiilor în care sociologia este ştiință, la fel ca orice altă ştiință. Or, luarea în considerare a individului ca parte intrinsecă a societății ar diminua şansele sociologiei de a fi ştiință.

Prin eliminarea opoziției dintre individ şi societate sociologul român caută o altă soluție la problema evoluționismului şi întreprinde critica evoluționismului extrem, lipsit de orice metodă ştiințifică, sugerând modificarea ipotezei evoluționiste: „Opoziția între individ şi societate o credem înlăturată prin recunoaşterea autonomiei individului. Afirmăm anume că individul e un sistem autonom, şi structura, funcțiunea şi evoluția acestui sistem formează obiectul unei ştiințe speciale, al eticii, care, utilizând rezultatele biologiei şi psihologiei s-ar putea constitui ca ştiință despre raporturile interindividuale”[100]. Reluând teza lui V. Conta despre diferența între forme evolutive şi forme neevolutive, societatea este studiată prin termenul de comunitate, anume un sistem care nu poate fi explicat prin raporturi interindividuale, prin asociere de indivizi „ci prin diferențierea originară de țesuturi sociale, de forme neevolutive”[101]. De teza despre comunitățile omeneşti ca forme evolutive depinde posibilitatea de a stabili legi sociale, şi numai astfel se constituie sociologia ca ştiință independentă. Brăileanu propune o ipoteză:

99 Traian Brăileanu, *op. cit.*, p. 18.

100 *Ibidem*, p. 23.

101 *Ibidem*.

societatea este un sistem autonom sau o formă evolutivă[102], iar pentru verificarea ei nu este nevoie de experiment ca în ştiinţele biologice, ci este suficientă metoda istorico-comparativă.

Cu această metodă Brăileanu cercetează modul de structurare a societăţii. Sistemul social se constituie ca urmare a relaţiilor sociale derivate din raporturile între unităţi sociale sau între statusurile sociale ale indivizilor: „Societatea este deci un organism, un sistem, caracterizat prin echilibrul părţilor din care este compus. Aceste părţi nu sunt însă reprezentate prin indivizi, ci prin ţesuturi sociale în stare să creeze, pentru adaptarea societăţii la mediul împrejmuitor, organele necesare menţinerii echilibrului”[103]. Nimic fortuit în accentul autorului pe teza despre societate ca realitate total diferită faţă de individ, explicabilă, neîndoielnic, prin scopul de a demonstra că sociologia este o ştiinţă. Din acest punct de vedere, recunoaşterea meritului profesorului de la Cernăuţi este de netăgăduit. Cu acest mod de a argumenta fiinţarea sociologiei el se înscrie pe linia pozitivismului. Punându-şi problema originii societăţii, Brăileanu ajunge la aceeaşi concluzie ca A. Comte cum că societatea îşi are originea în familie. Aşadar, familia este prima formă de comunitate: „Familia e forma socială cea mai simplă şi reprezintă punctul de trecere de la biologie la sociologie, având pe de o parte o funcţiune curat biologică: reproducţia, pe de altă parte o structură care se poate mlădia şi da naştere la organe care nu stau nemijlocit în legătură cu fenomenele biologice, ci cu raporturi al căror studiu iese din domeniul biologiei”[104]. Cu acest exemplu, Brăileanu crede că a demonstrat cum sociologia se ocupă de studiul comunităţii omeneşti ca sistem autonom, ca formă evolutivă. Orice fenomen social poate fi înţeles numai în dependenţă directă cu noţiunea de „organism social.” Nu mai încape îndoială, Brăileanu a tins spre un demers al sociologiei identic cu cel al oricărei ştiinţe a naturii. Sociologia generală are un ţel precis – descoperirea tuturor legilor sociale, care nu pot fi decât legi generale întemeiate pe principiul cauzalităţii generale, iar în acest demers ea trebuie, înainte de toate, să ofere dimensiunile clare ale conceptului de comunitate umană ca sistem autonom, ca formă evolutivă. Pentru descoperirea şi fixarea legilor sociale sunt necesare unele condiţii.

102 *Ibidem*, p. 28.

103 *Ibidem*, p. 38.

104 *Ibidem*, p. 40.

Studiul efectelor derivate din influența mediului asupra societății precum şi al structurii societății duce în mod clar la cunoaşterea legilor statice, iar examinarea efectelor acțiunii societății asupra mediului sau a funcțiilor societății conduce la descoperirea legilor sociale dinamice. Deşi evoluționist, Brăileanu judecă existența societății în raport de loc şi epocă: „nici când nu sunt date, în timp şi spațiu, aceleaşi condițiuni, acelaşi complex de forțe, astfel că în mod necesar fiecare societate îşi va avea caracterul ei individual unic. Prin comparația, în timp şi spațiu, a complexelor de forțe care acționează asupra sistemului social, se vor putea fixa cu privire la structură tipuri sociale, fie ca faze de dezvoltare ale aceleiaşi societăți, fie ca varietăți de forme sociale. [...] societatea fiind o formă evolutivă, modul ei de acțiune va depinde de faza de dezvoltare în care se găseşte într-un moment dat; ea nu va acționa deci nicicând într-un mod «identic." Prin comparația felului de comportare a societăților în diferitele faze de dezvoltare, în care se află, putem dobândi tipuri sociale dinamice. Legile sociale generale, statice şi dinamice, vor putea fi fixate din sinteza celor două puncte de vedere, întrucât fenomenele sociale pot fi considerate ca fiind produse de sistemul social, fie prin schimbarea structurii sale (a raportului între părțile sale constitutive), fie prin acțiunea societății asupra mediului (prin schimbarea structurii mediului ambiant)"[105].

Cu această premisă clară, profesorul cernăuțean porneşte la studiul celor două părți ale sociologiei: statica socială şi dinamica socială pentru ca apoi să încerce o sinteză care să ducă la fixarea legilor sociale generale.

O primă problemă investigată este cea a diferențelor sociale determinate de statusurile de sex şi de vârstă. Societatea nu este un agregat omogen de indivizi, ci se distinge prin diferențierea în sexe şi vârste. Considerată un fapt elementar al societății omeneşti, diferențierea în sexe şi vârste conduce la ipoteza auxiliară, anume toate formele sociale nu sunt decât variații ale raporturilor între sexe şi vârste. Relațiile determinate de apartenența la sexe şi la vârste constituie structura fundamentală a oricărei societăți. Sexul şi vârsta sunt statusuri fundamentale ale unei societăți, deoarece însăşi organizarea ei se realizează în raport de aceste statusuri. Brăileanu discută despre diferențierea în sexe şi vârste ca dominant biologice, ele fiind definite ca țesuturi biologice, fără a lua în seamă rolul structurilor sociale în constituirea

105 *Ibidem*, p. 75.

unor asemenea relații. Trebuie spus că fiecare societate are norme şi cutume de reglementare a raporturilor dintre sexe sau între vârste. Sociologul cernăuțean acceptă ideea că variațiunile tipurilor sociale pot fi determinate de influențele unor factori externi care acționează asupra structurii sociale, fie direct, fie prin mijlocirea tipului biologic. În această optică, individul este o cauză externă a diferențierelor sociale: „Între aceste cauze sau forțe externe îl găsim şi pe individ, care, prin acțiunea sa, îi imprimă societății omeneşti caracterul specific omenesc, deosebit de caracterul societăților animale"[106]. Individul se numără între nenumăratele forțe care acționează în structurarea unei societăți. Cum se produce această influență? Ea are loc în modul cum el gândeşte tot ce se întâmplă în mediul său. Pentru că societatea este diferită de indivizii care o alcătuiesc explicația ei nu decurge din însuşirile individuale. Ce reprezintă, în acest caz, individul? Brăileanu este clar în aserțiunile sale. Individul nu poate fi văzut ca o ficțiune şi nici dependent fatalmente de societate: „Dacă facem sociologie şi năzuim a explica fenomenele sociale, raportul între societate şi individ este unul din multele raporturi posibile între societate şi totalitatea mediului cu care stă societatea în contact, iar dacă facem psihologie individuală, vom trebui să ținem seama şi de faptul că individul trăieşte şi în societate, deci pe lângă contactul său cu obiectele moarte, cu animalele, cu semenii săi etc., vom avea să analizăm şi efectele contactului său cu sistemul social"[107]. Individul ca entitate nu face obiectul sociologiei decât în măsura raporturilor sale cu societatea, teză ce dă o replică viguroasă determinismului mecanicist: „Precum individul din punct de vedere biologic ne interesează ca reprezentant al speciei, astfel din punct de vedere psihologic el e reprezentantul unui anumit tip social. Anumite însuşiri ale sale ne deslușesc asupra caracterului societății în care trăieşte, asupra evoluției în care se găseşte această societate. Dar nu numai individul, ci totalitatea mediului în care se află societatea ne dă aceste deslușiri. Indivizii pot să dispară cu desăvârşire şi totuşi vom putea reconstrui societatea: din unelte, drumuri, clădiri, opere de artă de tot felul, monede etc."[108]

Brăileanu oferă, ca o sinteză a gândirii sociologice, un tablou al sistemului social alcătuit din țesuturi sociale ce tind să-şi conserve

106 *Ibidem*, p. 63.

107 *Ibidem*, p. 70.

108 *Ibidem*, p. 71.

echilibrul față de mediul ambiant. Acesta se compune din statică socială şi dinamică socială. Statica socială este condiționată de forțe care acționează asupra comunității – sistemul cosmic, forțele fizice, flora şi fauna, forțele politice şi individul şi capătă expresia tipurilor sociale structurale – familia, semințiile, genurile de viață (culegători, pescari, păstori, agricultori), statele şi comunitățile juridice. Dinamica socială se naşte din funcțiunile sociale desprinse din acțiunea mediului ambiant – educația, politica, economia, industria şi religia (ştiința) corelate cu sisteme create prin funcția societății – tipul psihic individual, statul identic cu națiunea (sistemul social autonom adaptat la mediul internațional), sistemul social autarh, cosmosul corespunzător ordinii sociale.

Brăileanu aspiră la o sociologie pură, preocupată numai de social. Societatea este o comunitate cu funcții specifice total diferite de funcțiile individuale. Comunitatea, adică societatea nu poate fi edificată biologic şi psihologic din relațiile interindividuale. Individul este component al mediului ambiant. Sociologul formulează ideea paralelismului în societate între conştiința colectivă şi sufletul colectiv. Să amintim că Dimitrie Gusti vorbeşte de legea paralelismului sociologic prin care se reglementează raporturile dintre cadre, manifestări şi voința socială, ca raporturi de interdependență. Atitudinea comunității, acțiunea ei autonomă sunt explicate ca reacție față de mediul ambiant. Această reacție este posibilă datorită tendinței de conservare, prin stratificarea țesuturilor sociale, a individualității colective.

În ce paradigmă ar putea fi încadrată concepția sociologică a lui Brăileanu? Sociologia contemporană cunoaşte mai multe paradigme sociologice: paradigma naşterii capitalismului (Max Weber), paradigma luptei de clasă (Karl Marx), paradigma democrației (Alexis de Tocqueville), paradigma socializării anticipate (Robert Merton), paradigma capitalului social (Pierre Bourdieu), paradigma conflictelor sociale (Ralph Dahrendorf), paradigma logicii semnelor (Jean Baudrillard) etc. Sociologul cernăuțean are propria paradigmă şi Aceasta este paradigma comunității omeneşti.

6. Sociologia în învățământ

Odată sistemul sociologic constituit, Brăileanu a urmărit punerea lui

în acţiune în primul rând în Universitate. În deceniul patru al secolului al XX-lea Ministerul Instrucţiei Publice a aprobat programa de sociologie pentru şcolile secundare. În aceste circumstanţe, sociologul cernăuţean a crezut că este îndreptăţit să i se solicite elaborarea unui manual de liceu, dar aşteptarea sa nu s-a împlinit. Pentru că nu a fost cooptat în rândul autorilor de manuale de sociologie, a socotit de cuviinţă să-şi spună răspicat punctul de vedere de pe poziţia celui care a alcătuit un sistem de sociologie, în studiul *Sociologia în învăţământul superior şi secundar*, din 1934. Zăbovim asupra lui pentru că pe de o parte, el aduce unele precizări preţioase despre gândirea sa sociologică, iar pe de altă parte, ne putem da seama de atitudinea lui faţă de relaţiile cu alţi sociologi români. Este limpede că Brăileanu a cunoscut relaţii sinuoase cu ceilalţi sociologi de marcă ai epocii. El simţea acut manifestarea unui anumit spirit de grup fără nici o legătură cu valoarea şi competenţa în materie, ceea ce l-a determinat să reacţioneze prin o critică a ideilor unora dintre ei. Cum Gusti avea statusul de şef de şcoală, iar acţiunile sale erau vizibile pentru opinia publică, Brăileanu nu putea evita referirea la autorul metodei monografice. Probabil, conduita lui politică din anii'30 ar putea fi explicată prin frustrările generate de atitudinile unor sociologi, de pildă D. Gusti, faţă de activitatea şi opera sa. Aroganţa „centrului" faţă de cei din „provincie" o va fi simţit sociologul de la Cernăuţi. Elocventă pentru „tensiunea" trăită de sociolog faţă de starea raporturilor sale cu alţi sociologi români ai vremii este neinvitarea sa la elaborarea manualului de sociologie pentru şcolile secundare, ceea ce l-a determinat sa demonteze mecanismele prin care se stabileau autorii de manuale de sociologie. Nu cunoaştem motivele oficiale ce au contat în decizia de a nu da sociologului cernăuţean posibilitatea de a elabora şi publica un manual de sociologie pentru licee. Din articolul amintit ar rezulta nu atât un conflict ideologic cât diferenţa de concepţie despre conţinutul şi forma unui asemenea manual. Brăileanu urmăreşte un ţel clar, anume argumentarea ideii privind necesitatea unei sociologii generale. Aceasta este preocuparea sa şi în ce priveşte locul sociologiei în învăţământul liceal. În acest sens, el pune în discuţie relaţia dintre sociologia generală şi sociologiile de ramură, dintre teoria sociologică şi cercetarea empirică. Unii sociologi cred, spune autorul, că în locul ştiinţei sociologiei pot să adune şi să ordoneze material sociologic. Trimiterea la Gusti este fără echivoc: „În domeniul sociologiei, unii savanţi cred că *pot înlocui ştiinţa sociologiei prin lucrări de seminar,*

prin adunarea şi ordonarea de material «sociologic.” Nu tăgăduim ca aceste lucrări pot fi de mare *«folos.”* Dar mai întâi am trebui sa definim bine termenul de folos. Pentru noi hotărâtor este *folosul ce rezultă pentru sociologie ca ştiință, ca teorie pură*. Nu poate fi vorba de folosul practic ce-l pot dobândi elevii sau profesorii ca viitori sau actuali reformatori sociali, nici de folosul satelor şi oraşelor rezultat de pe urma şederii seminariştilor în mijlocul populației, folos care poate fi şi material şi moral, ci numai şi numai de folosul rezultat pentru «ştiință»”[109]. În acest punct sociologul cernăuțean se întâlneşte cu Petre Andrei. Sociologul ieşean remarcă la rându-i caracterul politic al acțiunii de cercetare a echipelor studențeşti: „Orice încercare de a reduce sociologia la un simplu instrument practic, reformator, în viața publică însemnează o denaturare a caracterului ei. Aplicarea rezultatelor cercetărilor sociologice nu se poate confunda cu sociologia însăşi. La noi în țară prof. D. Gusti, partizanul concepției monografice a sociologiei, alunecă acum pe această pantă periculoasă”[110]. Petre Andrei nu neagă utilitatea practică a activității echipelor de cercetare a studenților, dar ele fac o politică socială rurală şi nicidecum sociologie. Brăileanu cere pentru orice anchetă sociologică sa pornească de la o ipoteză şi să o verifice. Obiecțiunea era una fundamentală. Brăileanu sesiza, astfel, riscul căderii sociologiei într-un empirism lipsit de orice noimă şi de aceea nu ezită a se referi la metoda monografică a şcolii lui Gusti. Sociologul cernăuțean nu o respinge *ab initio,* însă are obiecții serioase față de tendința de a concepe metoda monografică, inclusiv în învățământul liceal, ca unica metodă de cercetare în sociologie. Aceasta este considerată o metodă printre altele. Din acest unghi, este analizată destul de critic *Programa minimală de tranziție* pentru manualul de sociologie. Mai întâi, Traian Brăileanu se ocupă de noțiunea centrală a manualului de sociologie, care din punctul său de vedere este societatea ca un tot şi legile ei de dezvoltare şi nu viața socială, aşa cum se spune în *Programă*. Nu crede că elevii ar putea cunoaşte viața socială şi națională prin metoda monografică, deoarece este greu de conceput ca un elev va citi sau va elabora o monografie. În consecință, programa ce ar sta la baza elaborării manualelor de sociologie „nu este o programă analitică pentru sociologie”[111]. În liceu, sociologia trebuie predată ca

109 Idem, *Sociologia în învățământului superior şi secundar*, ed. cit., p. 9.

110 Petre Andrei, *op. cit.*, p. 96.

111 Traian Brăileanu, *op. cit.*, p. 16.

ştiinţă pozitivă, nu ca filosofie socială, iar profesorul sa transmită elevilor cunoştinţe despre cum este societatea. Sociologia este o ştiinţă generală, fără a fi o enciclopedie a ştiinţelor sociale particulare şi nici filosofia lor. Apropiată de filosofie prin generalitatea ei, sociologia rămâne o ştiinţă empirică întemeiată pe experienţă: „Obiectul sociologiei este societatea, sau mai bine zis *conceptul societăţii*, aşa cum obiectul fizicii este conceptul «materiei», cel al biologiei conceptul «vieţii»“[112]. Conceptul de „societate” este studiat prin conceptul mai general de „sistem.” Brăileanu reia ideea sa despre unitatea sistemului dată de interdependenţa părţilor sale. Funcţionarea sistemului depinde de natura componentelor lui. Tot ce se întâmplă în sistem are explicaţie în relaţiile lui cu mediul. Partea cea mai importantă a sociologiei o constituie teoria formelor sociale, dezvoltarea lor una din alta. Astfel se studiază familia, ginta, tribul, naţiunea, rasa, statul, biserica.

Brăileanu opune metodei monografice tehnica observaţiei. El foloseşte această metodă în acelaşi sens ca A. Comte, adică prin observaţie se poate ajunge la constatarea că legile din cadrul societăţii sunt comparabile cu legile naturii: „Pentru cursurile mele universitare de sociologie, mi-am elaborat un tratat, în temeiul cunoştinţelor mele dobândite din cărţi şi din observaţia faptelor sociale. Observaţiile făcute «pe teren». Căci fiind om şi trăind în societate sunt neîntrerupt «la faţa locului», iar neavând altă ocupaţie decât specialitatea mea, anchetarea este continuă. [...]. Există deci un tratat de sociologie şi sociologia se poate învăţa. Ea nu este o filosofie, nu este o ştiinţă în idee, ci *in concreto*. Sunt prea pretenţios? să mi se dovedească că sunt lipsit de modestie, să mi se dovedească, fie în mod teoretic, dar mai ales în mod practic prin publicarea altui tratat mai temeinic”[113]. El nu pretinde că a creat un nou sistem de sociologie şi nici nu se compară cu Comte, Spencer sau Pareto „ci pretind numai că am elaborat un tratat de sociologie utilizabil pentru învăţământul sociologic în Universitate, tratat care trebuie neîntrerupt îndreptat, sporit, în conformitate cu progresele realizate în domeniul sociologiei”[114]. Atât timp cât nici un profesor de la celelalte universităţi n-a respins acest curs înseamnă că este utilizabil. De aceea el nu înţelege de ce n-a fost consultat şi nu s-a ţinut seama de experienţa tratatului său în elaborarea programelor pentru studiul sociologiei în

112 *Ibidem*, p. 19.

113 *Ibidem*, p. 10-11.

114 *Ibidem*, p. 11.

liceu. El susține că s-a luat ca bază cursul litografiat al lui Gusti[115], pe care nu-l consideră utilizabil pentru învățământul superior.

Brăileanu nu se opreşte la critica programei lui Gusti. El însuşi expune *Schiță de programă analitică pentru învățământul sociologiei în licee*, programă ce nu se va regăsi întocmai în manualul său *Elemente de sociologie pentru clasa a VIII-a secundară*, publicat în anul 1935. Găsim aici principalele sale teze din lucrările sale academice, explicate într-un limbaj adecvat cititorilor cărora li se adresează. Temele mari ale manualului sunt: 1. Sociologia ca ştiință a societății (obiect, raportul cu alte ştiințe sociale, importanța sociologiei, metodele în sociologie); 2. Societatea ca obiect de studiu al sociologiei, morfologia socială, formele sociale evoluate, statica socială, climatul, configurația suprafeței pământului, fauna şi flora, grupuri sociale străine, individul, dinamica socială; 3. Ce este societatea; 4. Cunoaşterea sociologică a țării şi a neamului prin metoda monografică; 5. Mijloace de înălțare biologică şi culturală a patriei. Manualul cuprinde texte alese şi un chestionar de anchetă socială elaborat în 1914 de Maurice Barrès şi Ph. Robert. În capitolul despre metoda monografică autorul insistă pe ideile lui Frederich Le Play şi ale urmaşilor lui, menționându-se că asemenea cercetări s-au făcut în Franța şi S.U.A., şi numai în treacăt sunt amintite cercetările Seminarului de Sociologie de la Universitatea din Bucureşti. Aşadar, Brăileanu s-a conformat programei propusă de Gusti, dar a tratat subiectele după propria concepție[116].

115 Nu este clar la ce curs litografiat al lui Gusti se referă Brăileanu. Au apărut mai multe ediții: *Curs de sociologie de d-l profesor D. Gusti*. Note stenografice de Teodor Ionescu şi H.H. Stahl, Facultatea de Litere şi Filosofie, Universitatea Bucureşti, 1927; *Note la cursul de sociologie al d-lui profesor D. Gusti*, editate sub îngrijirea d-lui asistent Mircea Vulcănescu, de M. Cernea şi C. Furtunescu, Facultatea de Litere şi Filosofie, Universitatea Bucureşti, 1929-1930; D. Gusti, *Curs de sociologie generală*, editat de d-nul Dem. N. Vasilescu, partea I-III, Universitatea Bucureşti, 1930-1934; D. Gusti, *Curs de sociologie generală*, partea II-III, Universitatea Bucureşti, 1932-1934.

116 Pentru comparare oferim tematica manualului scris de D. Gusti şi Traian Herseni, *Elemente de sociologie cu aplicări la cunoaşterea țării şi a neamului nostru pentru clasa VIII secundară*: 1. Sociologia, ştiință a societății. Partea I, Sociologia în clasificația ştiințelor cu următoarele subiecte: Noțiunea de sociologie şi raporturile ei cu ştiințele sociale, necesitatea şi însemnătatea sociologiei; Partea a II-a, Societatea ca obiect al sociologiei; Partea a III-a, Cunoaşterea țării şi a neamului prin metoda monografiei sociologice. Acest manual a apărut în 8 ediții, singurul care a avut longevitatea cea mai mare față de toate celelalte lucrări similare apărute până în anul 1944. Un alt manual a fost cel al lui Petre Andrei şi Vasile Harea – *Manual de sociologie pentru licee şi şcoli normale*, 1938, structurat pe capitole mari, la fel ca manualul lui Gusti şi Herseni, dar cu unele deosebiri privind teme cum ar fi înălțarea culturală a sătenilor şi orăşenilor, metodele de cercetare în sociologie.

7. Ecourile ideilor sociologice brăiliane

Despre lucrările de sociologie ale lui Brăileanu s-au pronunţat toţi sociologii de seamă ai timpului.

Să începem cu D. Gusti, cu care Brăileanu a polemizat cel mai mult. Profesorul bucureştean a prezentat un raport asupra scrierii *Sociologia generală* de Traian Brăileanu, în şedinţa publică a Academiei din 11 iunie 1926, lucrare distinsă cu Premiul Adamachi. După descrierea cărţii raportorul face următoarea observaţie: „Dar autorul, în programul ce şi-l fixează (p. 75), pe lângă problema genezei, a existenţei şi a manifestărilor societăţii, consideră încoronarea cercetărilor sale în găsirea legilor sociale generale, care trebuie să fie în acelaşi timp sinteza celor două puncte de vedere, static şi dinamic. Cititorul atent este însă surprins că această materie hotărâtoare pentru cugetarea autorului nu este deloc atinsă; să facă ea oare obiectul de studiu al unei alte lucrări? Nu ştim. Căci autorul nu ne spune nicăieri acest lucru. Aceasta este în tot cazul partea enigmatică a volumului”[117]. Obiecţia este corectă, în principiu. Numai că Brăileanu nu a avut drept obiectiv formularea de legi sociologice, el doar a argumentat că sociologia este o ştiinţă care descoperă legile societăţii. Mai departe, D. Gusti arată că sociologia este prezentă în universităţi şi şcoli normale, dar nu încă în învăţământul secundar: „De aceea şi lucrarea d-lui Traian Brăileanu este binevenită. Desigur formularea şi tratarea problemelor cuprinse în această lucrare sunt discutabile.” Pentru că o amplă dezbatere a lucrării nu era posibilă în cadrul Academiei, Gusti promite o analiză a lucrării în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială” dar nu o va face, nefiind prima dată în istoria ştiinţei româneşti când se anunţă, de către autorităţi în materie, studii despre o anumită temă, fără ca ele să fie şi publicate.

D. Gusti revine în cursurile sale la ideile sociologie ale colegului său de la Cernăuţi: „d. Traian Brăileanu profesor de sociologie la Universitatea din Cernăuţi a publicat până acum trei lucrări, întâi o mică broşurică programatică: *Introducere în sociologie*, în 1923, apoi *Sociologia generală*, în 1926, şi acum câtva timp, ca explicare a vederilor sale sociologice, *Politica*. Trebuie scoasă în evidenţă

117 D. Gusti, *Raport asupra scrierii Sociologie generală de Traian Brăileanu*, Şedinţa publică a Academiei din 11 iunie 1926, Academia Română, „Anale”, Tomul XLVII, şedinţele din 1926-1927, p. 173.

absoluta, desăvârşita seriozitate ştiințifică şi deosebita conştiință a responsabilității punerii problemelor sociologice. Are intențiile cele mai bune cu o erudiție care câteodată este impresionantă, dar câteodată este plină de mari şi imense lacune. Politica este tratată într-un spirit mai puțin serios ca celelalte deşi vrea sa întemeieze o ştiință obiectivă a politicii. Ultimele capitole sunt pline de subiectivism, de fapt, personale şi multe chestiuni de politică contemporană sunt tratate în cuprinsul ştiințific al problemelor de politică”[118]. De această dată, Gusti face referiri la toate cele trei lucrări ce alcătuiesc sistemul sociologic al lui Brăileanu. Să nu uităm că încă din 1910 Gusti preconiza o abordare a sociologiei în relație cu politică şi etica, iar observațiile lui pornesc de la modul cum concepe fiecare dintre ei cele trei discipline: sociologia, etica şi politica. Iată, deci, ambii sociologi aşază sociologia în relație cu etica şi politica. Unde stă diferența dintre ei? D. Gusti plasează această relație sub semnul analizei empirice. Sistemul sociologic se constituie ca o cale spre cercetarea concretă a realității sociale – metoda monografică. În viziunea lui T. Brăileanu relația amintită are ca scop diferențierea unei sociologii generale rezultată din examinarea societății prin metoda comparativă. Nu este nimic surprinzător în ideea că atât Gusti cât şi Brăileanu concep sociologia ca studiu al națiunii[119].

O poziție aparte are G. Vlădescu-Răcoasa față de sociologia lui Brăileanu. În anul 1929 exprimă fără echivoc aprecierea favorabilă față de sociologul cernăuțean: „O contribuție, nu mai puțin remarcabilă, este cea a d. profesor de sociologie Traian Brăileanu de la Universitatea din Cernăuți şi ale cărei lucrări: *Despre condițiunile conştiinței şi cunoştinței. Tratat de filosofie*, Cernăuți, 1912, *Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik*, Viena şi Leipzig, 1919; *Introducere în sociologie*, Cernăuți, 1923; *Sociologia generală*, Cernăuți, 1926, ne relevă o concepție originală, atât asupra societății care este considerată ca «un sistem autonom» dotat cu o viață proprie, cât şi asupra sociologiei…”[120]. În 1966, acelaşi autor spune doar atât despre sociologul pe care-l considera, în 1929, ca o personalitate cu o contribuție remarcabilă în sociologie: „O ramificație a sociologiei naționaliste cu accentuat

118 *Note la cursul de sociologie al d-lui profesor D. Gusti*, ed. cit., p. 49.

119 Achim Mihu, *op. cit.*, p. XIX.

120 G. Vlădescu-Răcoasa, *La sociologie en Roumanie*, ,,Revue Internationale de Sociologie”, 37 année, n. I-II, Janvier-Février 1929, extras.

caracter fascist a fost reprezentată de T. Brăileanu şi alţii”[121].

Profesorului Petre Andrei nu i-a scăpat soluţia lui Brăileanu la chestiunea relaţiei dintre individ şi societate, pe care, evident, nu o acceptă: „După d-sa problema fundamentală a sociologiei este «de a defini socialul ca o negaţiune pozitivă a individualului, de a dovedi dispariţia reală şi completă a individului în momentul naşterii societăţii». Dl. Brăileanu exagerează pentru că deşi viaţa socială are caracter propriu şi o cauzalitate riguroasă nu trebuie totuşi să se uite că între individ şi societate sunt relaţii de determinare reciprocă. În evoluţie, în transformarea instituţiilor sociale, individul poate interveni şi produce fenomene noi”[122]. De aceea, sociologia studiază *socialul,* dar se ocupă şi de individ ca *socius,* ca membru al grupului social şi ca agent activ în procesul de evoluţie. În tratatul său de *Sociologie generală*, P. Andrei revine la ideea lui Brăileanu despre negaţiunea pozitivă a individualului. De această dată nuanţează aprecierea sa, amintind că în concepţia lui Brăileanu individul nu dispare niciodată, dar el nu este societatea. De aceea sociologia lui Brăileanu nu poate fi inclusă în teoriile realiste care neagă orice rol individului în societate[123].

O caracterizare generală a concepţiei sociologice a lui Brăileanu face Eugeniu Speranţia: „O activă producţiune sociologică prestează Tr. Brăileanu [...]. Atitudinea iniţială a lui Tr. Brăileanu păstra oarecari reminiscenţe de evoluţionism şi organicism, de inspiraţie spenceriană. [...] Cu încetul însă preocupările mai insistente ale lui Tr. Brăileanu se îndreaptă spre alte aspecte ale socialului şi-l vedem cu satisfacţie accentuând primatul valorilor morale [...]. Existenţa unei societăţi presupune un sistem de valori care călăuzesc activitatea indivizilor aflaţi, între ei, în comunicare spirituală”[124].

În fine, Traian Herseni subliniază contribuţia lui Brăileanu la dezvoltarea sociologiei: „sistemul publicat permite o ordonare satisfăcătoare a problemelor sociologice şi, cel puţin în mâna celui care l-a gândit şi a adepţilor săi, este un instrument folositor pentru sistematizarea şi înţelegerea fenomenelor sociale, ceea ce nu se poate spune decât despre

121 Idem, *Sociologia în România*, în *Cercetări sociologice contemporane*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 239.

122 Petre Andrei, *Probleme de sociologie*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1927, p. 45.

123 Idem, *Sociologie generală*, ed. cit., p. 121-122.

124 Eugeniu Speranţia, *Introducere în sociologie*, Tipografia „Cartea Românească”, Cluj, 1939, p. 470-471.

foarte puține sisteme din sociologia contemporană"[125].

xxx

Traian Brăileanu dăruieşte patrimoniului sociologic modalitatea proprie de analiză privind existența unei ştiințe autonome despre societate. În concepția sa, sociologia este o teorie a principiilor generale despre societate, derivate din investigația diferitelor tipuri de existență socială, şi nicidecum o colecție de date empirice său o metafizică despre social. Prin corelarea sociologiei cu etica şi politica, învățatul bucovinean conferă un mod original de gândire sociologică. Sociologia ocupă un loc central în sistemul ştiințelor sociale fiindcă oferă fundamentul teoretic pentru cunoaşterea oricărei componente a societății.

Traian Brăileanu este cel mai speculativ dintre toți sociologii români. Cu capacitate remarcabilă de a teoretiza probleme dintre cele mai complexe, cu un fin şi subtil spirit critic, aplicat pe o cultură filosofică impresionantă, ramificată în toate domeniile cunoaşterii socialului şi umanului, Brăileanu se dezvăluie ca sociolog doctrinar de mare adâncime. El a edificat o sociologie generală, definită ca ştiința despre comunitate, singura potrivită pentru examinarea societății în integralitatea ei.

Traian Brăileanu a alcătuit un sistem original de sociologie cu un profund temei filosofic aşezat sub semnul marilor valori morale. Prin Traian Brăileanu, sociologia românească a impus paradigma sociologică a comunității omeneşti, şi a adus astfel o contribuție de neprețuit la dezvoltarea teoriei sociologice.

125 Traian Herseni, *op. cit.*, p.130.

POLITICA DE T. BRĂILEANU, PRIMA LUCRARE ROMÂNEASCĂ DE TEORIE POLITICĂ

Gândirea politică românească s-a constituit din întregul fond de idei afirmate de-a lungul timpului în arealul național, însă structurarea lor într-un sistem doctrinar, cu câteva excepții, se produce după primul război mondial. Dacă extindem de la filosofie la întregul spectru al științelor sociale opinia lui C. Rădulescu-Motru după care la începutul secolului al XX-lea publicul românesc nu pretindea lucrări originale, nici personale măcar, iar cei se ocupau de filosofie, nu erau interesați să creeze sisteme filosofice personale[126], atunci aceeaşi măsură de evaluare o aplicăm şi pentru științele politice. Proiecte şi intenții existau, dar nefinalizate şi avem în vedere pe Titu Maiorescu, care îşi propusese să scrie o lucrare despre politică, dar nu a finalizat nimic[127].

Până în anul 1920 putem reține totuşi elemente de doctrină politică în scrieri eminesciene, sau în opera lui A.C. Popovici, în discursurile parlamentare ale lui Titu Maiorescu, P.P. Carp, Take Ionescu, I.C. Brătianu, I.I. C. Brătianu. C. Rădulescu-Motru s-a ocupat sistematic de politică, inclusiv într-o lucrare, *Cultura română şi politicianismul* (1904), unde lansează conceptul de politicianism. Nu poate fi uitată încercarea partidelor politice de dinainte de primul război mondial de a atrage de partea lor pe intelectuali în scopul introducerii într-o oarecare măsură a științei în actul politic, dar indiscutabil conducerea unui partid sau a unui guvern se făcea tot pe baza experienței şi prestigiului elitei politice. Nici vorbă de o pregătire sistematică a unui grup într-un domeniu atât de complex - știința politicii.

După primul război mondial paradigma gândirii politice româneşti s-a schimbat radical. Putem aduce ca argument ideea lui Mircea Eliade şi a generației lui că după înfăptuirea idealului național misiunea cea mai importantă a elitei rămâne performanța culturală în sensul cel mai larg. Știința politică nu putea să nu se înscrie în acest nou trend. Pentru că numai aşa se explică „explozia" de lucrări de gândire politică

126 C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ed. cit., p. 69.

127 Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, II, p. 210.

imediat după război, în anii ’20[128]. Simpla lor înşiruire arată un interes manifest pentru analiza politică la filosofii şi sociologii de notorietate: P. P.Negulescu, D. Gusti, D. Drăghicescu, P. Andrei, Mircea Florian, dar nici unul din ei nu a abordat, într-o lucrare distinctă, ştiința politicii dintr-o perspectivă proprie. Acest proiect este dezvoltat de unul dintre cei mai importanți sociologi români, Traian Brăileanu în lucrarea sa *Politica*.

Din rațiuni ce țin mai mult de circulația cărților româneşti, se poate ajunge, în docte studii, la afirmarea ideii despre inexistența ştiinței politice în cultura românească[129]. Cartea *Politică* a lui Traian Brăileanu infirmă orice încercare de a contesta o ştiință politică românească.

1. Ştiința politică şi sociologie

Lucrarea *Politica* are ca scop verificarea ipotezelor din cele două lucrări de sociologie *Introducere în sociologie* şi *Sociologia generală.*

128 C. Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul*, Bucureşti, 1904, Idem, *Poporanismul politic şi democrația conservatoare*, Bucureşti, 1909, Idem, *În zilele noastre de anarhie. Scrisori către tineri*, Bucureşti, 1910, Idem, *Reforma electorală. Organizarea colegiului unic*, Bucureşti, 1914, Idem, *Din psihologia revoluționarului*, Bucureşti, 1919, Idem, *Țărănismul, un suflet şi o politică*, Bucureşti, 1924; I. Găvănescul, *Caracterizarea partidelor politice prin ele însele*, 1905; P.P. Negulescu, *Reforma învățământului*, Bucureşti, 1922, Idem, *Partidele politice*, Bucureşti, 1926, Idem, *Doctrina partidelor politice*, 1927; Dimitrie Gusti, *Comunism, Socialism, Anarhism, Sindicalism şi Bolşevism*, Bucureşti, 1920, Idem, *Partidul politic. Sociologia unui sistem al partidului politic*, ,,Arhiva ştiința şi reforma socială”, IV, nr. 4-5, 1923, Mircea Florian, *Partidele politice* , an LVIII, sept. 1926, Dumitru Drăghicescu, *Partidele politice şi clasele sociale*, Bucureşti, 1922; Idem, *Reforma electorală*, Bucureşti, 1926, Ştefan Zeletin, *Naționalism şi țărănism*, ,,Convorbiri literare”, nr. 12, 1920; Idem, *Naționalismul. Un nume pentru două atitudini opuse față de evoluția socială*, ,,Dreptatea socială”, nr. 4, 1923, Idem, *Forță şi Constituție*, ,,Dreptatea socială”, nr. 5, 1923, Idem, *Finanța națională şi politica de stat*, ,,Dreptatea socială”, nr. 7, 1923, Idem, *Țărănism şi marxism*, ,,Arhiva pentru ştiința şi reforma socială”, V, 1924, Idem, *Începuturile individualismului*, ,,Arhiva pentru ştiința şi reforma socială”, V, 1924, Idem, *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric*, Bucureşti, 1925, Idem, *Naționalizarea şcoalei*, Bucureşti, 1926, Idem, *Socialism reacționar şi socialism revoluționar*, ,,Pagini agrare şi sociale”, nr. 23-24, 1926, Idem, *Socialismul revoluționar*, ,,Pagini agrare şi sociale”, nr. 1-2, 1927, Idem, *Neoliberalismul. Studii asupra istoriei şi politicei burgheziei române*, Bucureşti, 1927; Petre Andrei, *Sociologia revoluției*, Iaşi, 1921, Idem, *Fascismul*, Iaşi, 1927; Emanoil Bucuța, *Programul Partidului Național Italian Fascist*, ,,Arhiva pentru ştiința şi reforma socială”, an IV, nr. 4-5, 1922-1923; M. Manoilescu, *Țărănism şi democrație. Partidul țărănesc şi guvernarea țărei*, Bucureşti, 1922; Idem, *Neoliberalismul*, în vol. ,,Doctrinele partidelor politice”, Bucureşti, 1924; Şerban Voinea, *Marxism oligarhic. Contribuție la problema dezvoltării capitaliste a României*, Bucureşti, 1926; *Doctrinele partidelor politice*, 19 prelegeri publice organizate de Institutul Social Român, Bucureşti, 1924.

129 Daniel Barbu, *From the Politics of Science to the Science of Politics: the Difficult Make Up of the Romanian Political Science*, ,,Studia Politica” , vol. II, Nr. 1/2002, p. 273 (,,o ştiință politică românească n-a existat de fapt niciodată” susține apodictic autorul).

Principalele teze din amintitele scrieri au în vedere delimitarea sociologiei ca ştiinţă, în aceleaşi condiţii ca ştiinţele naturii. Prin urmare, Brăileanu stabileşte întâi forma socială pură, derivată din compararea „sistemelor sociale concrete." Forma pură este determinată în structura ei de influenţele exercitate de anumite forţe din mediul ambiant. Structura stabileşte funcţia specifică a formei sociale: „În acest fel suntem în stare a izola diferitele categorii de fenomene sociale în fiecare «sistem social concret»", scrie Brăileanu în introducerea cărţii sale, şi se ajunge la constituirea ştiinţelor sociale particulare cu un domeniu de cercetare bine delimitat, asemănător cu modalitatea de studiu din ştiinţele fizico-chimice. Dar conceptul sistemului social nu poate fi construit prin analogie cu sistemul fizico-chimic: „Sistemul social va fi sistem, dar social şi nicidecum mecanic, sau chimic, sau biologic."

În *Politica* Brăileanu caută să izoleze fenomenele politice de alte fenomene sociale, distingându-le particularităţile. Autorul urmăreşte sa desprindă din sistemul social „energia politică pură", anume statul, ca obiect al ştiinţei politice. El aminteşte că în *Sociologia generală* a trasat limite între ştiinţa politică şi arta politică. Pe ştiinţa politicii se poate întemeia o tehnică politică raţională care să servească artei guvernării. Ştiinţa politică se ocupă de existenţa statelor şi analizează condiţiile de producere şi menţinere a acestora.

Lucrarea abordează cele două componente ale studiului politicului: ştiinţa politică şi arta politică.

Autorul întreprinde un istoric al ştiinţei politice[130], începând din antichitate – Platon şi Aristotel – până la teoriile moderne despre stat. După Brăileanu, ştiinţa politică s-a dezvoltat din teoriile lui Max Weber, Gaetano Mosca şi Vilfredo Pareto, fiindcă aceştia au avut la baza gândirii lor sociologice două principii: 1. Criteriul adevărului ştiinţific este concordanţa teoriei cu realitatea; 2. Între teoriile sociale ştiinţifice şi acţiunea practică nu există o legătură directă. După cum vom vedea mai jos, sociologul român îşi clădeşte corpusul teoretic pe tezele celor trei mari cugetători, îndeosebi pe ideea acţiunii sociale, văzută de

130 La Facultatea de Filosofie şi Litere, Universitatea din Cernăuţi Traian Brăileanu a ţinut un curs de istoria ştiinţei politice structurat în cinci părţi: ştiinţa politică la popoarele orientale, ştiinţa politică în antichitatea greco-romană, teoria politică în timpul Renaşterii şi epoca modernă, ştiinţa politică pozitivă – secolul XIX, teoria politică la români – Cronicarii, Ion Heliade-Rădulescu, M. Eminescu, V. Conta, vezi *Curs de istoria ştiinţei politice ţinut de Dl. Profesor Traian Brăileanu*, tipărit ca manuscris după notele studenţilor Al. Isăceanu şi S. Nicorovici, 1929-1930.

Pareto prin conceptul de „derivații" - justificarea acțiunilor prin formule verbale raționale, sau prin ceea ce numeşte Weber „interpretări subiective." „Derivațiile"şi „interpretările subiective" sunt fapte sociale ce pot fi studiate ştiințific. În viziunea lui Brăileanu faptul politic este forma politică.

Forma politică se distinge de alte forme prin determinarea ei de către raporturile intercomunitare: „Diferențierea fundamentală a sistemului politic e dată prin lupta între comunitățile omeneşti, şi organele acestui sistem vor servi pentru apărare şi atac față de comunitățile străine"[131]. Mediul intercomunitar este, în viziunea lui Brăileanu, mediul politic.

Forma socială politică este cea mai complexă formă socială omenească, fiindcă în ea apare limpede deosebirea dintre societatea umană şi cea animală. Spiritul de invenție, produsele graiului, tehnica, toate au apărut şi au fost stimulate şi perfecționate în lupta pentru existență a comunităților. Cultura şi civilizația s-au realizat sub presiunea mediului intercomunitar, adică a mediului politic. Ştiința politicii este, față de sociologie, o ştiință particulară, şi cea mai importantă dintre ştiințele particulare. Cât priveşte istoria, aceasta este, în primul rând, politică fiindcă arată raporturile între state şi ea trebuie să țină seama de influența acestor raporturi asupra structurii statelor.

Socialul a apărut o dată cu statul pentru că domesticirea omului s-a înfăptuit în stat şi pentru scopurile statului şi nu se poate menține, perpetua şi perfecționa decât prin înfrângerea rezistențelor opuse statului.

În demonstrarea oportunității ştiinței politice, autorul face diferența între ştiință şi utopie. Utopiile fac abstracție de condițiile reale de desfăşurare a fenomenelor sociale, şi nu țin seama că tendința continuă a omului spre nou, spre necunoscut este înrâurită de mediul său social.

2. Statul

În centrul ştiinței politice preconizate de Brăileanu stă studiul statului. În capitolul *Geneza statului* autorul afirmă că statul apare acolo unde sunt condiții de dezvoltare a germenilor politici: „Statul s-a născut deci din instinctul de conservare al grupului social față de alte grupuri. Această opoziție, acest antagonism, îi dă formei politice

131 Traian Brăileanu, *Politica*, 1928, p. 18.

nota ei caracteristică, deosebind-o de celelalte forme sociale"[132]. Statul apare din modul de gestionare a intereselor: "Interese identice vor crea şi menţine solidaritatea, interese opuse vor crea o tensiune, un antagonism şi, în anumite condiţii, lupta"[133]. Statul este expresia solidarităţii unei comunităţi în faţa antagonismului generat de interesele contrare ei.

Astăzi statul este definit ca un sistem organizaţional care administrează un teritoriu şi este un instrument de exercitare a puterii de către grupurile ce dispun de mecanismele instituţionale ale puterii prin alegeri sau prin alte căi. Pentru realizarea funcţiilor sale statul poate apela la orice mijloc, inclusiv la forţă şi la coerciţie.

În exegeza despre stat s-au impus în analizele sociologice şi politologice cel puţin cinci teorii moderne despre existenţa statului: clasială, pluralistă, managerială, elitistă, instituţionalistă[134]. *Teoria clasială* a fost dezvoltată de către marxism, doctrină care concepe existenţa statului ca instituţie de organizare a relaţiilor de putere economică. Statele sunt structuri dependente de modul de producţie, iar schimbarea formelor statale are loc urmare a modificărilor în modul de producţie. In consecinţă, statul este definit ca instrument folosit de către o clasă pentru a domina celelalte clase.

În viziunea marxistă, statele moderne au apărut ca o consecinţă a luptei între clasa feudalilor şi clasa burgheză, între burghezie şi proletariat. Statul este, deci, un produs al divizării societăţii în clase antagoniste, determinată de poziţia diferită faţă de proprietate. Numai revoluţia proletară ar duce, cu siguranţă, la înlăturarea acestui stat şi instaurarea unei societăţi lipsite de clase antagoniste iar organizarea şi conducerea ei sunt realizate prin structuri de participare a tuturor indivizilor.

Curentul pluralist reprezintă punctul de vedere al democraţiei liberale şi explică fiinţarea statului prin necesitatea protejării diversităţii politice. După cum afirmă R. Dahl, statul este puterea poporului ce urmăreşte susţinerea contestării între partide şi grupurile de presiune, şi participarea poporului la această contestaţie. Combinate, contestarea şi participarea nasc democraţia, adică poliarhia. Statul reprezintă interesele cetăţenilor individuali, iar câştigarea puterii în stat se face

132 *Ibidem*, p. 34.

133 *Ibidem*, p. 35.

134 Michael Mann, *The sources of social power*, volume II, Cambridge University Press, 1993, p. 44.

prin competiție.

Teoria elitelor localizează puterea politică în cadrul unei organizații centralizate. O minoritate centralizată, organizată şi coezivă va lupta şi va controla masele dezorganizate. Mosca şi Pareto au subliniat originarea puterii elitei politice în societatea civilă. Controlul asupra resurselor - militare, ideologice, economice - a sprijinit ridicarea elitelor şi organizarea propriilor puteri în interiorul instituțiilor statului. Reprezentanții acestei teorii concep puterea politică drept o relație dinamică între stat şi societatea civilă.

Teoria managerială accentuează puterea distributivă a elitelor dincolo de societate, adică statul poate fi abordat ca un actor în dreptul său de a fi preocupat de propriile interese. Statul există într-o lume a statelor, care acționează geopolitic.

Teoria etatismului instituțional este o replică la teoriile despre elite, şi concepe statul ca modalitate în care relațiile sociale dinamice devin instituționalizate. Statul instituționalizeză conflictele sociale actuale dar a instituționalizat şi vechi conflicte istorice care exercită o putere considerabilă asupra noilor conflicte.

Brăileanu nu se ataşează de teoriile politice realiste ai căror exponenți sunt Mosca, Pareto şi Duguit, care pornesc de la premisa fundamentală că în orice societate există stăpânitori şi supuşi, şi raportul dintre aceste două categorii determină evoluția statelor, dar nici de cele marxiste, ce indică acelaşi conflict care va dispare însă pe o anumită treaptă de evoluție a omenirii. În viziunea sa, toate formele sau sistemele sociale exprimă, prin structura lor, înrâurirea mediului ambiant. Astfel influenței mediului cosmic îi corespunde sistemul social al familiei şi ale cărui părți constitutive sunt sexele şi vârstele. Spre deosebire de H. Spencer, Brăileanu nu crede că ar exista un principiu imanent formei sociale ce ar duce la diferențiere tot mai complexă, ci susține că o anumită formă socială se naşte acolo unde s-a alcătuit o constelație de forțe reprezentate în totalitatea lor de mediul ambiant. În consecință, nu există o evoluție istorică a formelor sociale, cum ar fi aceea de la familie la stat şi nici o ierarhie a formelor sociale existente. Se poate însă stabili, în buna tradiție a lui H. Spencer, o evoluție a formelor sociale într-o serie, în care forma inițială ar reprezenta-o influența mediului ambiant nediferențiat, iar forma ultimă, înrâurirea mediului complet diferențiat. Aceste forme sociale le dobândim prin comparația formelor concrete asupra cărora forțele mediului ambiant

au acționat în mod diferit după timp şi loc: „Schimbările în structura formelor sociale le putem considera însă ca acțiune a societății asupra mediului ambiant, ca năzuință de adaptare a formei sociale. În acest caz vorbim de antagonism, de luptă, în general, de fenomene de relație născute din contactul formei sociale cu mediul ambiant. Între formele sociale posibile vom găsi şi forma socială numită politică, sau cu un cuvânt: statul. Statul va fi caracterizat, în structura sa, prin prezența acțiunii unei categorii de forțe care lipseşte la închegarea celorlalte forme. Aceste forțe sunt «statele străine». Structura socială care corespunde acestei influențe este diferențierea în stăpânitori şi stăpâniți. Din acest contact se naşte clasa politică sau elita, şi, ca fenomen de relație, lupta, războiul”[135]. Sociologul cernăuțean explică politicul ca formă socială al cărui conținut se produce în procesul de influențare a mediului social.

Conținutul formei politice este statul. Acesta este formă curat politică. În afară de rezolvarea problemelor legate de antagonism şi lupta față de alte state, statul asigură ordinea şi stabilitatea prin sistemul juridic de stabilire a drepturilor şi obligațiilor pentru toți cetățenii. Concepția lui Brăileanu emerge către o ştiință politică etatistă, deoarece întreaga realitate politică se reduce la existența şi funcționarea structurilor statale. Statul este un dat imuabil, şi, prin urmare, nu se poate schimba decât în lupta cu factorii externi: „Pe hârtie putem fixa cea mai ideală constituție, umanitaristă, liberală şi civilizată – antagonismul politic, condițiile concrete de existență a statului vor impune măsuri foarte anticonstituționale. Şi când un stat va fi condus de oameni politici contituționali şi umanitarişti, în scurtă vreme va rămâne în locul statului constituția sa scrisă ca document istoric./Echilibrul statului depinde deci de realizarea solidarității interne între cetățeni în măsura impusă de tensiunea, de antagonismul extern. Structura optimă ar rezulta din omogenitatea cetățenilor, ca rasă, religie etc. diferențiați în clasa politică (elită) care s-ar împrospăta (regenera) fără tulburări din masa cetățenilor”[136]. Rezultă că viața politică are menirea realizării solidarității şi echilibrului intern, condiție indispensabilă în acțiunea statului față de mediul extern. Nu este greu de observat ipostazierea de către Brăileanu a unei realități politice ideale, cu toate că el respinge utopia politică. Omogenitatea de rasă şi de religie nu există ca atare în

135 Traian Brăileanu, *op. cit.*, p. 37-38.

136 *Ibidem*, p. 40.

nici un stat, ea nu este un fapt natural, dar ea poate fi eventual realizată, cu riscul enorm, cum istoria a dovedit-o de atâtea ori, de înlăturare sau chiar de distrugere a altor rase şi religii.

Sociologul sesizează dificultatea teoretică şi susține că statul tinde a se afirma prin ficțiuni față de alte state ca un grup social cu desăvârşire omogen şi echilibrat: „Spiritul omenesc a anticipat această omogenitate prin construirea de ficțiuni [...] Când rasa nu e omogenă, vorbim de naționalitate, când religia nu e omogenă ne mulțumim cu filosofia sa, cu patriotismul etc. Noi inventăm principii de coeziune care înlesnesc procesul de asimilare a elementelor eterogene. Dar războaiele de cucerire, imigrațiunile, comerțul aduc perturbații ale echilibrului şi împing la schimbarea principiilor. Tendința rămâne însă aceeaşi şi legile fundamentale ale proceselor sociale nu se schimbă”[137].

Concepția sociologului român se întâlneşte cu idei ale altor autori şi se diferențiază de viziunile altor exegeți. În mod obligatoriu, includem aici doctrina sociologului german, Max Weber care, în analizele despre instituțiile sociale, face distincția necesară între trei stadii ale dezvoltării instituționale: puterea politică, stat şi statul modern. In primul stadiu puterea politică a existat în lipsa statului: „O «organizație de putere» va fi numită «politică» în măsura în care existența sa şi ordinea reprezintă o apărare (garanție) continuă într-o arie teritorială dată prin amenințarea şi aplicarea forței fizice de către o parte a stafului administrativ”[138]. Statul se naşte într-o etapă ulterioară: „O organizare politică obligatorie ce funcționează continuu va fi numită stat în măsura în care staful său administrativ deține cu succes dreptul de monopol de folosire legitimă a forței fizice în asigurarea ordinii.” Concepția lui Weber derivă din modul său de înțelegere a proceselor sociale ca fapte ce-şi au temeiul în raționalitatea socială.

Politologul francez Lapierre distinge nouă grade de diferențiere a puterii politice şi de complexitate a organizării sistemului politic:

• societăți cu reglare imediată şi putere politică nediferențiată (sau difuză);

• societăți cu reglare prin mediere şi putere politică nediferențiată;

• societăți cu reglare prin autoritate individualizată şi putere politică diluată dar evidentă;

137 *Ibidem*, p. 41.

138 apud Michael Mann, *op. cit.*, p. 55.

• societăţi cu reglare prin autoritate individualizată şi putere politică diferenţiată dar fracţionată;

• societăţi cu putere politică concentrată şi specializată într-un consiliu sau un şef;

• societăţi cu putere politică organizată în mai multe consilii sau şefi suprapuşi şi ierarhizaţi;

• societăţi cu putere politică individualizată şi foarte diferenţiată (principate, republici, patriciene etc.);

• societăţi cu putere politică instituţionalizată şi exercitată printr-o reţea de relaţii clientelare (state numite "feudale");

• societăţi cu putere politică instituţionalizată şi exercitată de o administraţie specializată şi ierarhizată (state în sensul restrictiv al termenului)[139].

Toate aceste analize teoretice pun în evidenţă existenţa statului ca forma cea mai complexă de organizare şi administrare a vieţii şi activităţii unor mari grupuri de oameni. Statul fiinţează în societăţile care au nevoie nu numai de o organizare dar şi de structuri permanente, alcătuite din oameni specializaţi în administrarea treburilor publice ori de câte ori este nevoie. El este deci un produs social, rezultat din raţionalizarea vieţii sociale. Datorită puterii sale de acţiune statul reprezintă instituţia fundamentală a societăţii iar toate celelalte instituţii, mai mult sau mai puţin, sunt dependente de stat. El stă în centrul puterii şi realizează cele mai diverse şi de amploare acţiuni în toate sectoarele. După cum reiese şi din schema lui Lapierre, statul a fost iniţial forţa de protejare şi conservare a fiinţei umane şi a grupurilor ei, şi s-a afirmat mult mai târziu ca instituţie a puterii politice, urmare a existenţei altor puteri: religioase, militare, economice. Crearea statului a reprezentat un moment excepţional al emancipării sociale şi umane, când oamenii au depăşit stadiul natural, gregar. Dacă interzicerea incestului a constituit saltul de la organic la supraorganic şi la social, apariţia statului a reprezentat, indiscutabil, saltul de la socialul anarhic şi haotic la raţionalitatea socială. El a creat echilibrul, a impus ordinea şi stabilitatea socială.

Ideile discutate de sociologul român în 1928 le întâlnim, se înţelege în alt mod de abordare, la P. Clastre, care susţine că violenţa sau constrângerea este marca societăţilor istorice, respectiv a societăţilor care

139 Jean - William Lapierre, V*iaţă fără stat?,* traducere, ediţie îngrijită şi studiu introductiv Anton Carpinschi, traducere Gabriela Scurtu- Ilovan, Iaşi, Institutul European, 1997, p. 62.

poartă în ele cauza inovației, a schimbării, a istoricității. Am putea dispune astfel societățile după o nouă axă: „societățile cu putere politică necoercitivă sunt societățile fără istorie, societățile cu putere politică coercitivă, cele istorice. Inovația este aşadar fundamentul constrângerii, şi nu al politicului”[140]. Politologul francez diferențiază societățile şi le defineşte în raport de tipul de putere (coercitivă sau necoercitivă). Jean Walter Lapierre, admite teza despre perenitatea puterii politice dar el susține: „că nu există putere lipsită de orice coerciție, chiar şi la indienii din America[141] pentru că nu există o societate perfect omogenă: „O putere politică lipsită total de coerciție a fi o autoritate pură necontestată de nimeni. Acest lucru însă ar fi posibil numai într-o societate perfect armonioasă, cum este cea pe care o visează utopiştii. Sociologii, antropologii nu cunosc, însă, nici una. Ea reprezintă imaginea iluzorie a unei homeostazii sociale analoagă cu cea a organismelor vii. Or, nimic nu ne îndreptăţeşte să afirmăm că societățile umane – totalități concrete - sau sistemele sociale care le constituie - ansambluri abstracte - ar putea avea această proprietate”[142]. Aserțiunea lui Lapierre confirmă teza lui Brăileanu despre manifestarea puterii (statului) unei comunități în contextul antagonismului su al agresiunii mediului intercomunitar.

3. Mediul natural şi mediul intercomunitar

Statul s-a născut cu structura sa specifică din nevoile de adaptare la viața intercomunitară. Individul s-a fortificat în mediul uman şi social prin activitatea sa de modificare a ambianței naturale: „Între animalele superioare omul reprezintă tipul cel mai interesant: sub presiunea mediului el a devenit şi termită şi leu. El trăieşte ca cea mai primejdioasă fiară în familii monogame şi totodată în cea mai complexă societate”[143]. Dar nu cu aceeaşi eficiență omul reuşeşte să schimbe permanent mediul social, ci numai când este nevoit să se apere de agresiunea sau presiunea mediului extern, şi de aceea politicul este principiul de funcționare a societății.

Posesia graiului şi a mâinii a făcut din om cea mai inteligentă şi cea mai adaptabilă ființă la mediul natural. Mijlocul cel mai important

140 Pierre Clastres, *Societatea contra statului*, Bucureşti, Editura Ararat,1995, p. 29-30.

141 Jean - William Lapierre, *op. cit.*, p. 63.

142 *Ibidem*, p. 289.

143 Traian Brăilenu , *op. cit.*, p. 43.

pentru adaptarea la mediul ambiant a fost organizarea socială: „Cea mai grea problemă a fost pentru grupul social omenesc adaptarea la mediul intercomunitar, adică găsirea mijloacelor de conservare şi perpetuare a grupului sub presiunea altor grupuri”[144]. Aceasta este teza fundamentală a gândirii brăiliane. Omul ca fiinţă biologică, prin limbă şi mână domină mediul natural. Cea mai mare dificultate este socializarea lui cu valorile şi normele societăţii pentru a fi capabil de a se acomoda la mediul social. Întrebarea este: forţa omului de stăpânire a mediului natural nu este dată tocmai de socializarea lui continuă? Cu cât omul este socializat cu atât el are forţă şi mijloace de a domina mediul său.

Un stat fiinţează numai dacă răspunde eficient la provocările mediului, dar nu toţi membrii societăţii pot fi implicaţi în această acţiune. Condiţia fundamentală pentru adaptarea la mediul intercomunitar este formarea unei clase politice, deci diferenţierea în grup minoritar cu putere şi mulţimea dezarmată. Societatea este artificială deoarece, prin inteligenţă, structura societăţii omeneşti a depăşit limitele determinate de diferenţierea organică a indivizilor.

Omul a găsit mijlocul de stăvilire a instinctelor prin inventarea de norme sociale care îngrădesc autonomia unor forme sociale în beneficiul altora. Pentru stat normele sunt cuprinse în codurile de drept. Scrisul este o primă tehnică de închegare a ordinii sociale, pentru că a obiectivat normele de conduită individuală şi a legat între ele generaţiile. „Prin codificarea normelor de conduită oscilaţiile determinate de schimbarea generaţiilor fură atenuate, deşi nu şterse cu desăvârşire”, spune Brăileanu.

Deosebirea cea mai importantă între forma politică şi celelalte forme sociale consistă în instabilitatea mediului intercomunitar: „Dar raporturile între comunităţi au pus probleme noi. Migraţiunile, ciocnirile şi luptele între comunităţi, în cele mai variate constelaţii de forţe, au pricinuit transformări frecvente şi câteodată radicale în structura socială”[145]. Forma biologică, şi cea economică sunt forme cimentate printr-un mediu relativ foarte stabil ale cărui schimbări sunt dependente de evoluţia naturii. Modificările din societate sunt mult mai rapide decât schimbările din natură. Mediul intercomunitar se primeneşte mult mai des decât mediul natural.

144 *Ibidem*.

145 *Ibidem*, p. 45.

După Brăileanu, cea mai tipică formă a statului este cetatea, din care apoi s-au dezvoltat celelalte tipuri de organizare statală. Foarte bun cunoscător al antichității greceşti şi romane, exegetul îşi întemeiază analiza pe numeroase exemple din această zonă. În toposul grecesc el stabileşte adevăratul loc de zămislire a politicului, şi expresia clară a acestuia este cetatea.

Toate năzuințele omului politic, ale cetățeanului sunt îndreptate spre a apropia statul de ideea comunității perfecte întemeiată în interior pe un sistem rigid de norme. Modelul pentru această comunitate perfectă a fost, în antichitate, familia patriarhală, gospodăria condusă de un pater familias, de un şef investit cu puteri nelimitate asupra a tot ce ține de familie. Eroul întemeietor de cetăți stabileşte pentru totdeauna ordinea internă, garantată de zeitatea care apără cetatea.

La o privire superficială am putea spune că în sistemul sociologic al lui Brăileanu totul se reduce la statul atotputernic. În realitate, statul depinde de familie. Aceasta caută permanent să îşi păstreze autonomia înăuntrul statului: „Familia renunță la autonomia ei în folosul statului numai în schimbul posibilității de a-şi manifesta autonomia ei afară de stat”[146].

Structura fundamentală şi specifică a statului, ca formă unitară, este determinată de lupta între comunitățile omeneşti. Dacă este aşa, atunci care este rolul statului în interiorul comunității? Ideea lui Brăileanu nu este prea clară din cauza accentului pus pe reacția statului la provocările externe. Eficiența politicii externe a unui stat, oricare ar fi el, este strâns legată de politica internă a comunității. Statul nu este o sumă de familii, ci este o formă organică care dispune de forțe imanente de regenerare „ce trebuiesc trezite şi întărite pentru a opri procesele de dezagregare”[147]. Brăileanu vorbeşte de raportul dintre politica internă şi externă. Contactul cu statele străine dezorganizează sistemul ideilor, distruge omogenitatea interpretării realității de către comunitate. Calea pentru reorganizarea socială este crearea unei ideologii comune prin concilierea deosebirilor existente între membrii unei comunități într-un ideal politic deasupra tuturor deosebirilor de convingeri. Numai un asemenea ideal poate crea şi întări patriotismul: „Analiza mediului ne va îngădui deci, după cunoaşterea naturii individului, să desprindem o serie de forme sociale legate de acțiunea mediului, adică de diferitele

146 *Ibidem*, p. 47.

147 *Ibidem*, p. 176.

categorii de forțe. Forma politică va fi determinată, în structura şi funcțiunea ei, prin acțiunea mediului intercomunitar. Politica internă va fi icoana politicii externe"[148].

Conformația statelor este în funcție de politica externă şi toate procesele sociale care schimbă această alcătuire izvorăsc din politica externă. Prin termenul de conformație Brăileanu înțelege raportul dintre clasa politică şi mulțime şi, în depedență de acest raport, structura clasei politice şi a mulțimii. Pentru Brăileanu „politica internă a unui stat, în toate manifestările ei, este reflexul fidel al politicii externe. Noi afirmăm că nu poate exista stat, deci nu se poate ivi o diferențiere (constituție) «politică» dacă n-ar exista state în luptă. Prin urmare din antagonismul între state se naşte constituția statelor, şi acest antagonism, prin oscilațiile sale de intensitate, desprinde oscilațiile şi transformările constituționale./ Analizând deci care pot fi raporturile posibile între state, sau mai bine zis care pot fi situațiile posibile create unui stat prin presiunea mediului politic, vom putea preciza şi structura corespunzătoare a statului respectiv şi transformările necesare ivite în urma schimbărilor de situație"[149]. Situațiile ideale extreme sunt: 1. Echilibrarea perfectă între state; 2. Imperialismul curat ajuns la limitele de expansiune, adică absorbirea tuturor statelor de către un singur stat.

Răspunzând şi obiecției ce i s-a făcut în legătură cu *Sociologia generală* de a fi negat orice rol individului în societate, Traian Brăileanu argumentează ca structura formei politice nu este determinată de raportul între stat şi individ, ci de contactul şi antagonismul între state. Suveranitatea statului se manifestă față de alte state şi nu față de individ: „Suveranitatea e întemeiată în clasa politică, adică în clasa care are puterea intelectuală şi materială pentru a menține individualitatea comunității politice față de alte comunități. Suveranitatea consistă, înăuntru, în faptul că clasa politică nu poate fi constrânsă prin nimic – ea e «suverană» față de mulțimea cârmuită, ea dă legile şi le schimbă, iar în afară ea dispune de deplină «libertate» de acțiune față de alte comunități"[150]. Suveranitatea clasei politice în interior derivă din funcția ei, fiindcă ea s-a format ca putere intelectuală şi materială prin presiunea comunităților străine. Libertatea ei de acțiune împotriva acestora trebuie

148 *Ibidem*, p. 183.

149 *Ibidem*, p. 190.

150 *Ibidem*, p. 51.

să se manifeste în libertatea de acțiune în interior, ceea ce înseamnă asigurarea unei ordini care să-i înlesnească procurarea continuă a mijloacelor de atac şi apărare în afară. Este adevărată afirmația că ordinea juridică este instituită de cei puternici pentru binele şi folosul lor şi în exploatarea mulțimii, dar aceasta este o condiție reală a existenței statului. Este aici răspunsul sociologului dat concepțiilor umanitariste şi egalitariste, ce solicită statului rezolvarea problemelor sociale ale indivizilor trecând peste diferențele naturale dintre ei.

4. Clasa politică

Unul din scopurile lucrării *Politica* este argumentarea necesității clasei politice în orice societate, şi considerațiile despre clasa politică şi formele de guvernământ ocupă locul cuvenit. În demersul său se foloseşte de legea fundamentală, a lui Mosca, a diferențierii structurii statului în guvernanți şi guvernați, argument indiscutabil la teoriile umanitariste şi egalitariste dominate de ideea perfectibilității nelimitate a naturii umane. Teoria lui Mosca pleacă de la premisa ca orice formă socială, în primul rând cea politică, este întemeiată pe ierarhie, pe eterogeneitate. Oligarhia este structura fundamentală a formei politice. Brăileanu nu acceptă identificarea formei politice cu forma socială, aşa cum procedează Mosca. Statul este o formă socială ca oricare alta şi deci „diferențierea politică în guvernanți şi guvernați e numai un caz special al diferențierilor sociale născute sub presiunea mediului ambiant"[151]. Clasa politică trebuie deosebită de celelalte clase, iar transformările acestei clase, deci formele de guvernământ, nu pot fi decât expresia schimbărilor în mediul politic. Ea se naşte din presiunea mediului politic şi din tendința formei sociale de a se adapta acestui mediu. Raporturile intercomunitare (internaționale) determină structura clasei politice. Intensitatea şi direcția acestor transformări depind de structura existentă într-un moment dat.

Clasa politică, în orice stat, reprezintă o ierarhie ce are în frunte un conducător, cu diferite nume: rege, împărat, consul, dictator, preşedinte, şi poate fi ereditar sau ales. Cum s-a afirmat un conducător de-a lungul istoriei? Brăileanu susține originea acestei funcții politice în organizația militară. Pentru păstrarea poziției sale, un conducător trebuie să dispună

151 *Ibidem*, p. 58.

de armată pentru că numai forța militară îi poate asigura poziția de dominare asupra celorlalte grupuri. Şef al unei clase politice nu poate deveni decât cel care dispune de armată, fără ca aceasta să însemne că el conduce armata, dar îi este subordonată direct. Max Weber a afirmat existența unei clase a politicienilor în societatea modernă chiar dacă ei nu au o poziție economică puternică. Rangul unui individ în ierarhia politică este determinat de influența exercitată de el însuşi, şi în acest fel are putere în structurile politice fără să dețină poziții înalte ca proprietari sau grupuri de status.

Exegetului nu-i scapă legătura dintre politică şi religie, argumentând implicarea reprezentanților bisericii în politică, dar şi intervenția politicienilor în treburile cultelor religioase.

5. Elitele

Brăileanu crede a fi descoperit punctul slab al teoriei politice a lui Pareto: identitatea sistemului politic cu sistemul economic din care a rezultat formularea prea generală şi imprecisă a principiului dinamic exprimat prin termenul de „circulație a elitelor."

Sociologul cernăuțean afirmă că structura formei generale a societății este întemeiată pe diferențierea în elită şi mulțime. Elita este alcătuită din intelectuali, însă nu pentru că au educație, cultură, inteligență mai ridicate, deoarece toți aceşti indicatori nu sunt supuşi diferențierii de clasă, ei regăsindu-se în toate clasele, în cantitate diferită. Intelectualii sunt o elită prin capacitatea lor de a da soluții la provocările mediului intercomunitar: „Statele care, după perturbația echilibrului social prin războiul mondial, şi-au redobândit mai repede echilibrul au fost acele care au o elită bine formată şi din punct de vedere al specializării (raționalizării), ceea ce s-a manifestat mai ales în domeniul economic, şi din cel al ideologiei (înlăturarea primejdiei bolşevismului). Mai ales elita imperiului britanic a dat dovezi de mare putere de adaptare în reorganizarea sistemului politic şi economic"[152].

Chestiunea elitelor este examinată permanent prin compararea societății animale cu cea umană. Societățile animale sunt bazate pe diferențierea organică şi există doar o singură circulație a elitelor prin succesiunea generațiilor. În societatea omenească echilibrul sistemului

152 *Ibidem*, p. 80-81.

social uman este instabil şi supus unei mari oscilații când constelația forțelor externe se schimbă. Pe lângă circulația elitelor de jos în sus, intervine lupta între elite, adică schimbarea elitelor după tendințele de adaptare la mediul ambiant.

Pentru Brăileanu forma de guvernământ este dedusă din forma generală a societății, considerând-o ca expresie a fazelor de oscilație a echilibrului formei generale: „orice sistem social e «oligarhic». El rămâne oligarhic chiar dacă mulțmii i se dă iluzia unei participări la guvernare şi legiferare prin alegerea de reprezentanți, prin referendum şi plebiscit”[153]. Autorul are în vedere un alt criteriu de judecare a unui sistem social: gradul de libertate a circulației elitelor. Democrația este o formă socială în care circulația elitelor se face fără piedică şi numai în baza caracterului individual: „Un sistem social e «democratic» când năzuințelor individuale de a pătrunde în elită nu i se opune nici o piedică. «Aptitudinile individului» ar hotărî în această privință şi nu alte considerații. Dificultatea e de a preciza aceste aptitudini”[154]. Sociologul ajunge la punctul cel mai important al exegezei despre elite – aptitudinile necesare indivizilor pentru a face parte dintr-o elită. Se ştie că orice epocă istorică marchează în mod propriu existența unei elite. Orice am face, tot mediul intern şi cel intercomunitar stabileşte condițiile de circulație a elitelor dintr-o anumită perioadă.

Brăileanu crede că trebuie construit un mod simplu şi tipic al circulației elitelor pentru a desprinde cauzele acestui proces social. Naşterea, bogăția şi pregătirea profesională sunt hotărâtoare pentru modul de circulație a elitelor, adică pentru gradul de democratizare a sistemului politic: „Aceste postulate sunt valabile în toate timpurile şi în toate statele, dar ele apar în diferite combinații, în diferite raporturi de dependență”[155].

Geneza statului nu poate fi redusă la explicația suprapunerii cuceritorilor, ca clasă politică, peste „rasele subjugate.” Tot istoria confirmă că antagonismul politic poate da naştere diviziunii muncii politice (diferențierii în elită şi mulțime) chiar într-un strat antropologic omogen. Un exemplu îl constituie epoca de înflorire a statelor româneşti caracterizată prin identitatea etnică între elită şi mulțime şi circulația liberă a elitelor. Elita politico-militară în Moldova, Muntenia,

153 *Ibidem*, p. 86.

154 *Ibidem*, p. 87.

155 *Ibidem*, p. 89.

Transilvania se formează din ţărani. Mai târziu boierii se separă de ţărani şi circulaţia liberă a elitelor a fost oprită. După decadenţa politică şi pierderea independenţei au venit străinii, grecii în Principate, maghiarii în Transilvania, care au schimbat caracterul „naţional" al elitei. Procesul de circulaţie a elitelor în spaţiul românesc nu încetează şi clasa politică primeşte permanent elemente din clasele de jos.

6. Raporturile sistemului politic cu alte sisteme

Postularea tezei despre necesitatea statului în managementul crizelor şi antagonismelor cu mediul intercomunitar nu-l conduce pe autor la susţinerea ideii despre o autarhie a statului, tocmai pentru că el este în permanentă legătură cu celelalte state, fie şi în starea de conflict. Discutând despre relaţia dintre stat şi sistemul economic autorul se exprimă destul de limpede: „Nici un stat nu poate ajunge la autarhie absolută şi permanentă (cum nici un individ nu poate fi «sătul» în mod absolut), ci fiecare stat e nevoit să schimbe bunuri cu alte state, pentru a-şi menţine echilibrul economic"[156].

Sociologul Brăileanu aduce exemple de concepţie economică după care oamenii numai din nepricepere s-au constituit în state cu pretenţii de autarhie. Această viziune consideră formarea de state şi existenţa de frontiere vamale ca o stare „primitivă" „ca o rămăşiţă de barbarie." Indivizii şi grupurile care nu stau în serviciul direct al producţiei şi repartizării bunurilor materiale sunt elemente „parazitare" care trebuiesc înlăturate. În schimb, concepţia politică afirmă că înfăptuirea sistemului economic unitar presupune mai întâi includerea întregii omeniri într-un singur stat. Dar acel *homo oeconomicus* – anaţional, amoral şi asexual – nu există încă, după cum nu există nici *homo politicus*, cetăţeanul născut pentru profesiunea politică. Starea economică ideală – piaţa unică şi sistemul economic unitar cu schimb neîngrădit al bunurilor materiale - s-ar putea realiza, după concepţia politică, abia prin concilierea reală a sistemului politic cu cel economic, adică după adaptarea perfectă a sistemului economic la trebuinţele politice. Este uşor de sesizat corectitudinea explicaţiei lui Brăileanu privind raportul dintre economic şi politic, contextul în care ele devin conflictuale. Realităţi actuale din relaţiile internaţionale, din funcţionarea companii-

156 *Ibidem*, p. 102.

lor multinaționale confirmă pe deplin considerațiile autorului nostru.

Sistemul politic interacționează în mod necesar cu alte sisteme, afirmându-şi şi conservându-şi propria funcție, aceea de apărare față de acțiunea mediului intercomunitar: „Sistemul politic e caracterizat printr-o structură ivită sub presiunea contactului cu alte sisteme sociale. De aci nu rezultă că presiunea celorlalte forțe a încetat sau n-a existat, ci mai vârtos sistemul politic se poate închega şi menținea găsind mjloacele de adaptare şi față de înrâurirea acestor forțe. În lămurirea raportului între sistemul politic şi celelalte sisteme: economic, juridic, religios, moral etc. nu trebuie să fim dogmatici, afirmând ca un sistem sau altul e mijloc pentru realizarea scopurilor sau funcțiunilor altui sistem – d.e. statul are un scop etic-religios, sau economic, sau juridic. Statul n-are scopul sa înfăptuiască un maximum de dreptate, sau de moralitate, sau de bogăție în folosul cetățenilor – ci statul are o singură funcție – cea politică, apărarea individualității sale față de alte state”[157].

Un stat perfect ar fi acela care s-ar adapta cel mai bine la mediul internațional (politic). În anumite condiții această adaptare poate genera o bună stare materială şi morală a locuitorilor, în alte condiții pot domina sclavajul, constrângerea, sau sărăcia: „Înrâurirea mediului politic poate fi în anumite condiții atât de puternică încât diviziunea muncii politice, diferențierea în clasa politică şi mulțime sa primeze asupra oricărei alte diferențieri”[158]. Aşa a fost în statele antice şi medievale în care mulțimea era lipsită de orice drepturi şi avea doar menirea de a produce mijloacele pentru întreținerea clasei politice. Acest raport de clase s-a schimbat în interiorul statelor datorită progresului tehnic, dar legea fundamentală a diferențierii politice nu s-a schimbat: „Statul n-a devenit sistem economic, nici religios, nici moral, nici juridic, ci a rămas sistem politic, cu tendința de a subordona funcțiunii politice funcțiunile biologice, economice, juridice, morale etc. ale societății”[159]. Într-adevăr, politicul nu este altceva decât factorul de reglare a raporturilor dintre grupurile sociale situate într-un permanent conflict de interese. Numai aşa se explică prezența politicului în fiecare societate. Studii actuale au dovedit că în orice tip de societate există putere politică.

Autorul analizează succint relația dintre stat şi mediul geografic. Recunoaşte influența mediului geografic asupra vieții omeneşti în toate

157 *Ibidem*, p. 104-105.

158 *Ibidem*, p. 105.

159 *Ibidem*.

manifestările sale. Tipurile de adaptare a grupurilor sociale la mediul geografic sunt genurile de viață. Acestea sunt reprezentate de grupuri sociale fără istorie, sau primitive, ele au organizații sociale determinate în primul rând de mediul geografic, fiind lipsite de posibiltățile de formare a formei politice care reclamă antagonism şi luptă între grupurile omeneşti. În acest caz grupul nu se poate emancipa de mediul geografic: „În politică nu există determinism geografic, deci «istoria» nu-şi găseşte explicația în factorii geografici. Ci «istoria» adică formarea şi dezvoltarea formelor politice se petrece în regiuni în care omul ajunge să stăpânească forțele naturii, poate exploata mediul geografic şi în care singura forță care se opune şi care îi trage grupului social hotare este «grupul social străin», deosebit ca rasă, limbă, religie etc., deci cimentat ca unitate – rezultată din înrâurirea factorilor cosmici, telurici şi geografici”[160].

Mediul geografic imprimă formei politice caracterele ei secundare prin dependența substratului ei de acest mediu, de aici state maritime, agricole, industriale. Hotărâtor este modul cum grupurile ştiu sa exploateze situația lor geografică favorabilă sau să învingă prin măsuri potrivite o situație defavorabilă: „nucleele de organizație politică s-au format în punctele care au împreunat toate avantajele «geografice» de apărare şi atac”[161].

7. Individ şi societate

Nu putea lipsi din studiul lui Brăileanu relația între stat şi individ. Întâi, el nu este de acord cu explicațiile date de unii sociologi fenomenelor sociale prin procese psihice individuale desprinse din contactul interindividual, ci preferă ideea că acțiunile indivizilor se coordonează sub presiunea unor agenți externi – cu toate tendințele de autonomie ale indivizilor – şi tocmai tendințele lor sociale predomină şi alcătuiesc grupuri sociale persistente şi complexe.

Discutând despre politică, autorul stăruie asupra chestiunii individului în societate: „Studiul psihologiei umane şi constatarea legilor psihologice nu ne poate da desluşiri asupra genezei formelor sociale”[162]. Viața socială are însă o mare influență asupra psihicului individual,

160 *Ibidem*, p. 110.

161 *Ibidem*, p. 113.

162 *Ibidem*, p. 118.

dar fără că ea sa schimbe legile psihologice. De aceea, Brăileanu nu crede în psihologia etnică. Ar fi greşit să se susțină că deosebirea dintre statul român şi cel englez se poate explica prin deosebirea dintre tipul psihic român şi cel englez: „Ci numai acele deosebiri s-ar putea explica prin psihologie care ar rămânea neexplicate prin înrâurirea celorlalți factori: climatul, fauna şi flora, şi mediul politic (raportul cu alte state)”[163]. Este greu de crezut că tipul englez ar fi întemeiat imperiul britanic dacă ar fi fost aşezat pe teritoriul Daciei. Această idee se înscrie în concepția generală a lui Brăileanu despre relația individului cu societatea - individul se dizolvă în comunitate şi nu are nici un rol în constituirea socialului, fapt ce i s-a reproşat de către criticii săi[164]. În *Politica* el încearcă să analizeze cum se comportă individul ca membru al unui stat, ca ființă politică, el îndeplinind o funcție înăuntrul statului. Exegetul referă la ideile lui Pareto, pentru care omul îşi justifică logic acțiunile datorită rațiunii de care dispune. Trebuie diferențiat între „derivații”, adică „ideologiile”, „justificările”, de teoria exactă, pozitivă care năzuieşte a restabili nexul cauzal între fenomene. Derivațiile trebuiesc studiate, deoarece ele ne dau desluşiri asupra stării psihice a individului şi a mijloacelor puse în joc pentru realizarea scopurilor. Dar, derivațiile sunt menite a trezi în oameni sentimente, pasiuni care îi mână la acțiune într-o anumită direcție. Pareto identifică sistemul social cu sistemul politic. Omul este mânat în sistemul social de un singur impuls: dominațiunea asupra semenilor săi şi exploatarea lor în folosul propriu. Setea de putere este caracterul „omului ca ființă politică.” Cei ce reuşesc, prin aptitudini şi împrejurările în care se nasc şi trăiesc, să ajungă la putere constituie elita, iar ceilalți sunt conduşi de elită prin constrângere şi persuasiune. Echilibrul acesta nu este stabil, fiindcă în mulțimea celor conduşi sunt elemente care tind spre dominație şi care inventează noi derivații pentru a pătrunde în elită sau a o răsturna cu ajutorul mulțimii. Pareto numeşte acest proces circulația elitelor.

Weber crede că facem ştiință socială obiectivă când urmărim cu „înțelegere” aceste procese, când considerăm acțiunea individului menită sa satisfacă trebuințele sale, ca fiind orientată prin atitudinea altora. În societate avem posibilitatea să înțelegem „acțiunea rațională” a indivizilor prin reconstruire intelectuală. Motivele subiective ale

163 *Ibidem*, p. 119.

164 Vezi studiul nostru, *Traian Brăileanu – o concepție sociologică originală*, din acest volum.

determinării sunt mijloace pentru explicarea proceselor sociale umane, date prin faptul că noi îl putem înțelege pe Cesar fără să fim Cesar: „Societatea omenească e întemeiată pe eterogenitate, deci pe ierarhie şi dominațiune: de la acest fapt confirmat prin experiență trebuie să pornim în sociologie. Problema centrală a sociologiei ştiințifice va fi deci explicarea acestei eterogeneități şi găsirea cauzelor adaptării individului la viața socială”[165].

Polimorfismul psihic al indivizilor umani explică existența unor forme sociale. Acest poliformism apare ca ceva „artificial.” „Omogeneitatea naturală” biologică a indivizilor este transformată prin raporturile interindividuale într-o eterogeneitate artificială, psihică: „Instabilitatea societății omeneşti rezultă din opoziția neîncetată între omogeneitatea naturală şi imperfecțiunea eterogeneității artificiale, iar formele sociale omeneşti concrete vor oscila între anarhie (juxtapunerea de indivizi autonomi) şi organizație perfectă, „specializare desăvârşită a indivizilor”[166].

Este limpede la Brăileanu abordarea ştiinței politice drept o ramură a sociologiei, iar politicul şi politica sunt discutate ca expresii ale unui sistem social identificat într-un sistem politic. Neîndoielnic, sistemul politic nu poate funcționa decât într-o societate. El nu este o simplă anexă a sistemului social, dimpotrivă, ocupă un loc central şi dispune de mijloace dintre cele mai puternice de a influența direcțiile evoluției unei societăți. Sistemul politic determină tipul de putere politică, modul de organizare a segmentelor sociale principale.

Autonomia sistemului politic derivă din particularitățile sale. El funcționează într-o societate dar dispune de o independență funcțională şi acțională, fiind o entitate distinctă. El impune direcțiile funcționării şi dezvoltării societății. Este adevărat, sistemul politic are o autonomie relativă, deoarece modul cum ființează, capacitatea de intervenție, gradul de aplicabilitate a programului său depind, în ultimă instanță, de structurile sociale, de condițiile culturale şi istorice ale societății.

Clasa politică şi mulțimea formează un tot față de alte sisteme politice. Ele sunt legate prin forțe centripete, care explică antagonismul față de alte sisteme. Maximul de coeziune ar fi dat când între aceste două părți ar exista deplina identitate de interese, opuse celor ale comunităților străine. Când rasa, limba, religia, interesele economice,

165 Traian Brăileanu, *op. cit.*, p. 129.

166 *Ibidem*.

trebuințele materiale şi ideale ar fi identice şi opuse unor comunități de altă rasă, limbă, religie şi de alt gen de viață – coeziunea internă ar fi cât se poate de perfectă şi cele două grupuri (diferențiate numai în baza diviziunii muncii politice) ar fi în stare de echilbru. Un astfel de echilibru ar presupune o diferențiere politică biologică. Indivizii celor două clase ar trebui să aibă o constituție psihofizică deosebită şi adaptată funcțiunii lor, adică unii să fie născuți şi organizați pentru dominație, ceilalți pentru ascultare: „Analizând constituția psiho-fizică individuală, găsim că realizarea unui echilibru perfect este utopică, dar pe de altă parte, găsim totuşi că natura individuală e maleabilă şi adaptabilă la cele mai diferite funcțiuni, astfel că dintr-un substrat cu o diferențiere organică foarte redusă (sexe şi vârste) se pot naşte forme sociale foarte variate şi complexe. Această minune o realizează psihismul, interpretarea subiectivă a fenomenelor exterioare şi orientarea acțiunii individuale pe baza acestei interpretări”[167]. La om intervine graiul, posibilitatea de comunicare a interpretării şi de transmitere de la un individ la altul şi de la o generație la alta.

Brăileanu reduce problema individualismului şi a organicismului la o chestiune de metodă, în acest fel procesele sociale sunt tratate ca procese naturale şi ca procese izvorâte din natura elementelor care compun sistemul social. Prin urmare, structura formei politice – instituirea dominației unei minorități asupra unei majorități este explicată ca fenomen natural din contactul şi antagonismul comunităților omeneşti în lupta pentru ocuparea unui loc în spațiu. De aici rezultă că structura sistemului politic este determinată de cauze externe, deci e independentă de voința indivizilor: „şi sistemul politic poate fi considerat şi tratat ca sistem mecanic al cărui echilibru depinde de jocul forțelor externe. Dar din punct de vedere psihologic, deci analizând procesele psihice individuale desprinse de relațiile interindividuale în interiorul sistemului, noi putem considera structura politică ca izvorând din interpretarea subiectivă a fenomenelor, deci de «ideologia colectivă». Din acest punct de vedere organizația socială se naşte şi se menține prin voințele individuale orientate prin ideile comune asupra scopurilor şi mijloacelor de acțiune. Din punct de vedere subiectiv individul e liber, căci de la el pornesc şi el le poate transforma – dar limita acestei libertăți e dată când se naşte conceptul «sistemul social determinat de cauze externe», adică în momentul când transformările

167 *Ibidem*, p. 137.

sociale îşi găsesc limita prin însuşi conştiinţa psihofizică a omului”[168]. Numai credinţa în perfectibilitatea neîngrădită a naturii umane a dat naştere credinţei în perfectibilitatea neîngrădită a organizaţiei sociale – prin voinţa liberă şi condusă de raţiunea pură a indivizilor.

Viziunea sistemică despre politică a lui Brăileanu se încadrează în teoriile sistemiste în ştiinţele politice. Sistemul politic a fost examinat în structurile şi cu funcţiile lui, fiind elaborate mai multe teorii în acest sens, amintind doar pe cele ce aparţin lui D. Easton, G. Almond, G. Powell, K. Deutsch, Leon Dion, J.W. Lapierre. Analiza fenomenului politic din anii ‘60 si ’70 din secolul XX s-a concentrat pe examinarea sa ca sistem. Anterior, temele ce cad sub incidenţa studiului sistemului politic erau reflectate în noţiunile *„guvernare”*, *„naţiune”* sau *„stat”*: „Noua terminologie implică mai mult decât o schimbare de stil; ea exprimă un nou mod de a concepe politica”[169]. Termenii vechi de *„stat”*, *„guvernare”, „naţiune”* sunt limitaţi la sensurile de *„legal”* şi *„instituţional”,* specifice unui set de instituţii create în epoca modernă în societăţile apusene. S-a constatat că aceste noţiuni sunt inoperante în investigarea politicii din ţările neoccidentale, unde alte instituţii şi procese deţin un rol important. De fapt, ţin să remarce cei doi specialişti, în toate societăţile rolul instituţiilor politice este modelat şi limitat de grupuri informale, atitudini politice şi relaţiile interpersonale. De aceea, este nevoie de un alt cadru de analiză - sistemul politic - care are capacitatea de a aborda scopul fundamental al activităţilor politice într-o societate, şi accentuează interacţiunea dintre sfera politică şi mediu.

Fundamentarea modalităţii sistemice de studiu al politicului este atribuită politologului D. Easton. În concepţia autorului canadian, investigarea riguroasă a vieţii politice trebuie să demonstreze cum persistă un sistem politic într-o lume a schimbării şi a stabilităţii iar în acest scop se cuvine a pune în evidenţă funcţiile fundamentale fără de care nici un sistem nu poate subzista: „Eu spun, în principiu ca analiza acestor procese şi a naturii şi condiţiilor acestor reacţii este o problemă centrală a teoriei politice”[170]. Viaţa politică este concepută ca un ansamblu de procese prin care anumiţi factori sunt transformaţi

168 *Ibidem*, p. 139-140.

169 Gabriel A. Almond, Bingham G Powell Jr., *Comparative Politics*, Little , Brown and Company, 1978, p. 3.

170 David Easton, *Analyse du système politique,* Librairie Armand Colin, Paris, 1974, p. 18.

în produse numite politici, decizii şi măsuri de aplicare investite cu autoritate. Din această perspectivă, viața politică este considerată ca un sistem inserat într-un mediu la ale cărui influențe este expus şi față de care reacționează. Interacțiunile politice dintr-o societate constituie un sistem de comportament, manifestat față de un anumit mediu. Fiecare sistem politic are capacitatea proprie de adaptare la influențele mediului său, ceea ce conduce la menținerea unui echilibru: „Prin natura sa de sistem social analitic distinct de altele, viața politică trebuie să fie interpretată ca fiind supusă la influențele care rezultă din celelalte sisteme prin care ea este inserată în realitate”[171].

Conceptul central al analizei lui Easton este cel de sistem: „un sistem politic poate fi definit ca un ansamblu de interacțiuni prin care obiectele de valoare sunt repartizate de către autoritate într-o societate. Ceea ce distinge un sistem politic de alte sisteme este considerarea lui ca aparținând mediului său. Acest mediu poate fi divizat el însuşi în două părți, internă şi externă, ale societății. Partea intrasocietală a mediului cuprinde sistemele ce aparțin societății însăşi ca sistem politic, dar separate de acesta din urmă prin definirea interacțiunilor politice. Sistemele interne vor include ansambluri de comportamente, atitudini şi idei care pot fi numite economie, cultură, structura socială sau personalitate; acestea sunt elemente de funcționare a societății, din care sistemul politic face el însuşi parte. Într-o societate dată, alte sisteme decât cele politice constituie o sursă de influențe, creînd şi modelînd condițiile în care sistemele politice însele trebuie să funcționeze. Într-o lume în care sistemele politice sunt pe cale de a se naşte, putem oferi exemple de influență din partea economiei, a culturii şi a structurii sociale schimbătoare, pe care o pot exercita asupra vieții politice.

A doua parte a mediului, pe care-l numim «extrasocietal», cuprinde toate sistemele situate în exteriorul societății date. Noi găsim aici componentele funcționării unei societăți internaționale, care ar putea fi descrisă ca suprasocietate, un sistem global din care fiecare societate face parte. Sistemele politice internaționale, economia internațională sau sistemul cultural internațional sunt incluse în sisteme extrasocietale”[172]. Aceasta este concepția lui Easton despre sistemul politic, sintetizată de el însuşi. Easton discută sistemul politic în relație directă cu mediul său, care poate să-l perturbe în evoluția sa. Pentru ca un sistem

171 *Ibidem*, p. 19.

172 *Ibidem*, p. 23-24.

politic să fie considerat o entitate permanentă, el trebuie să fie capabil de a repartiza obiectele de valoare în societate, şi, de asemenea, să-i determine pe majoritatea membrilor săi să accepte această repartizare. Repartiţia valorilor în societate şi frecvenţa relativă cu care această repartiţie este respectată sunt variabile esenţiale ale vieţii politice şi numai existenţa lor face ca o societate să posede o viaţă politică. In viziunea lui Easton, nici o societate nu poate exista fără viaţă politică. Sistemul politic este văzut ca un simplu instrument, o simplă maşină de convertire a impulsurilor sociale în decizii şi acţiuni politice.

O notă definitorie a descrierilor sistemului politic o reprezintă asocierea cu legitimarea coerciţiei fizice. In concepţia lui Almond şi Powell: „Sistemul politic include nu numai instituţiile guvernamentale, cum sunt parlamentul, tribunale şi agenţii administrative, ci toate structurile în aspectele lor politice. Printre acestea se numără *structurile tradiţionale*, de pildă, relaţiile de rudenie şi castele; *fenomenele anomice*, cum sunt tulburările sociale; *organizaţiile nonguvernamentale*, cum sunt partidele, grupurile de interese şi mass-media. Noi nu susţinem deci ca sistemul politic este caracterizat numai prin forţă, violenţă sau obligativitate; mai degrabă, relaţia sa cu coerciţia este calitatea sa distinctivă. Elitele politice şi cetăţenii sunt preocupaţi de scopuri cum sunt întinderea naţională sau securitatea, bunăstarea socială, participarea populară la viaţa politică ş.a.m.d. Sistemul politic nu este numai sistemul care face regulile şi le aplică, dar regulile sale şi aplicaţiile se pot sprijini pe obligativitate”[173] Aşadar, sistemul politic cuprinde toate procesele şi actele ce au atingere cu politicul, fără a fi limitat însă la activităţile de organizare şi conducere impuse.

Brăileanu concepe sistemul politic intrinsec socialului, şi-l examinează ca factor de organizare a relaţiilor sistemului social cu mediul intercomunitar. Sociologul român proiectează sistemul politic ca factor reglator al comunităţii în relaţia acesteia cu mediul extern. Din afară toate sistemele politice se prezintă ca diferenţiere în minoritatea guvernantă şi majoritatea guvernată între care se realizează o armonie. Dar se vor găsi indivizi sau grupuri ce opun rezistenţe, deoarece în natura individuală sunt instincte şi tendinţe care primejduiesc neîntrerupt echilibrul sistemului social. Raţionaliştii văd perfecţiunea sistemului social în acceptarea voită şi conştientă a rolului avut de individ în conformitate cu aptitudinile sale. Formele reale ar fi imperfecte şi de

173 Gabriel A.Almond , Bingham G Powell, Jr., *op. cit.,* p. 5.

aceea mulțimea trebuie constrânsă la supunere, iar guvernanții nu au în vedere numai binele comun ci sunt mânați în acțiunile lor de interese egoiste, sete de bogăție. Există deci o contradicție între tipul pur rațional (ideal) al sistemului politic şi formele sale concrete[174].

Orientarea realistă are ca premisă, în teoria despre construcția statului, egoismul şi consideră că diferențierea în guvernanți şi guvernați se face pe baza diferențierii în oameni brutali şi vicleni (clasa politică) şi oameni naivi, superstițioşi şi proşti (mulțimea).

Brăileanu atrage atenția că ştiința nu se ocupă de stabilirea de „tipuri ideale" care ar trebui realizate sau care pot fi realizate spre fericirea tuturor indivizilor şi a mulțimii exploatate[175]. Alegerea tipului ideal e dictată numai de oportunitatea metodologică. Interpretarea ştiințifică a fenomenelor sociale este numai una din interpretările posibile şi se deosebeşte de celelalte interpretări prin controlul sistematic al faptelor.

După autorul nostru, principiul de coeziune al sistemului politic – temeiul cooperării între guvernați şi guvernanți în scopul protejării unității sistemului față de „duşmani", nu exclude antagonisme şi lupte în interiorul sistemului, care reclamă transformări şi adaptări continue ale structurii sistemului şi, în anumite condiții, pot avea drept urmare disoluția sistemului. Cel mai important între antagonisme este considerat cel economic: „Istoria nu e determinată de luptele de clasă cum pretind socialiştii, ci în primul rând de lupta între state, pentru satisfacerea tendinței de îmbogățire a clasei dominante prin războaie cu statele vecine"[176].

8. Partidul politic şi corupția

În economia lucrării îşi găseşte loc analiza partidului politic. Brăileanu pleacă de la definiția lui Gusti, pe care o consideră adecvată pentru partidul politic al democrațiilor moderne. El crede că fiecare formă politică are partidele ei caracteristice. Partidul politic ar trebui definit astfel: „Orice asociație de cetățeni năzuind a acapara puterea

174 Despre sensurile raționalismului politic, vezi Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, ALL, Bucureşti, 1995.

175 Traian Brăileanu, *op. cit.*, p. 141.

176 *Ibidem*, p. 142.

politică (prin orice mijloace şi pe orice căi) este partid politic"[177]. Aşadar, problema generală a partidelor politice trebuie pusă altfel, adică plecând de la diferenţierea între clasa politică şi mulţime. Analiza partidului politic cuprinde chestiunea luptei politice.

Toate deosebirile între cetăţeni, toate inegalităţile şi opoziţiile pot produce partide politice, pot împinge la lupte politice interne pentru acapararea puterii: „Lupta politică nu se dă între mulţime şi clasa politică, ci între clasa politică şi indivizii care nu fac parte din ea, dar care apelează la mulţime pentru a pătrunde în clasa politică, sau a o răsturna"[178]. Mijloacele de a menţine echilibrul, adică dominaţia, sunt forţa şi persuasiunea. Partidul politic caută să organizeze forţa împotriva forţei şi să distrugă ideologia înlocuind-o cu o altă ideologie.

Diferenţierea mulţimii după profesie, religie, tradiţie sunt elemente în organizarea partidelor şi de luptă electorală. Formula politică se adaptează intereselor categoriei mulţimii căreia i se adresează partidul sau intereselor celor mai accentuate, într-un anume moment dat, ale celui mai mare număr de alegători.

Care să fie motivaţia luptelor politice? Exegetul marchează diferenţa între luptele politice în raport de locul unde se produc. Delimitarea îi serveşte într-o analiză sociologică remarcabilă a corupţiei. În ţările „închise" unde nu există alte căi de îmbogăţire există o fărâmiţare a partidelor şi o degenerare a luptelor de partide, care împiedică dezvoltarea normală a statului. Aici dobândirea de bogăţie şi onoare se face numai prin politicianism, o adevărată primejdie generatoare de instabilitate permanentă: „Toate chestiunile fie cât de neînsemnate devin chestiuni politice, sunt prilej pentru «răsturnarea guvernului» şi pentru «reforme urgente şi vitale». Demagogia înfloreşte, presa devine o cloacă de injurii şi acuzaţiuni personale, ia proporţii grandioase. Toată lumea «fură», adică năzuieşte a exploata în mod indirect (prin buget) populaţia producătoare"[179]. Deşi nu-l citează pe C. Rădulescu-Motru, concepţia lui se apropie de cea a filosofului. De ce nu există corupţie în Apus? De pildă, în Anglia politicienii au altă ocupaţie, anume aceea legată de administrarea coloniilor sau pământului şi resurselor preluate din alte ţări pentru crearea şi dezvoltarea industriilor. După Brăileanu, parlamentarismul a dat naştere politicianismului: „Primejdia

177 *Ibidem*, p. 136.

178 *Ibidem*, p. 147-148.

179 *Ibidem*, p. 155.

cea mare a parlamentarismului (chiar a celui englez) este înjosirea neîntreruptă a prestigiului elitei, slăbirea puterii ei de rezistență şi pregătirea anarhizării vieții politice prin lipsa oricărui principiu de autoritate”[180].

El atrage atenția că se fereşte de judecăți de valoare, şi trebuie făcută diferența între domeniul politic şi cel moral: „Noi nu putem spune care forme de guvernământ sau care măsuri ale guvernanților sunt bune sau rele. Dar putem afirma că în anumite condiții istorice un stat sau altul e în primejdie să se destrame şi să fie cucerit de altul şi prefăcut în colonie, fiind neadaptat la aceste condiții”[181].

În stat există un sistem de reguli scrise şi nescrise menite să determine acțiunile indivizilor în conformitate cu principiul de coeziune a statului. Rămân în afara acestui sistem toate normele care nu se referă la interesul nemijlocit al statului.

În țările în care prin tradiție se menține prestigiul naşterii şi al bogăției (Anglia), al pregătirii profesionale (Franța), regimul partidelor politice ființează în anumite limite şi criteriile juridice şi morale au putere: „Dar în țări fără tradiție politică, sau în care surplusul de intelectuali dornici de putere şi bogăție e prea mare în relație cu resursele interne şi externe (colonii) ale țării, regimul partidelor politice au drept urmare şi o sălbăticire a moravurilor şi o zdruncinare a principiilor de drept”[182].

Din acest unghi Brăileanu analizează corupția. El apreciază că acest fenomen nu depinde de caracterul individului, ci de structura societății, în felul în care într-o țară bântuită de corupție ajung în posturi de conducere oameni corupți. De la Platon încoace se perpetuează eroarea că natura societății ar rezulta din caracterul indivizilor ce o compun. Din această premisă s-a dedus formula de acțiune pentru reorganizarea socială care ar consta în educația indivizilor, prin înăbuşirea egoismului indivizilor. În şcoli elevul ar urma să fie educat a fi om cinstit şi necorupt în viața socială, arătându-i chipul unei societăți cum ar trebui să fie, dar, de fapt, el vede în societatea reală cum unii se îmbogățesc prin mijloace necinstite.

Corupția este un fenomen social apărut într-o anumită constelație a forțelor cu influență în societate: „un proces desprins din complexitatea

180 *Ibidem*.

181 *Ibidem*, p. 156.

182 *Ibidem*, p. 158.

transformărilor determinate de ivirea unor anumite schimbări în mediul ambiant”[183]. Între constelațiile posibile ale forțelor externe ce dau o serie corespunzătoare de tipuri sau forme sociale, se găseşte statul, a cărei structură e determinată de înrâurirea altor state. Corupția în stat se va naşte prin schimbarea raporturilor internaționale, efect al contactului sistemului politic cu alte sisteme politice. În acest fel ea deschide porțile pentru comerțul de bunuri materiale şi ideale, introduce luxul claselor conducătoare. Corupția este deci un factor de dezorganizare socială.

Explicația situației corupției din România stă în caracterul „închis” al statului român, lipsit de colonii pentru a echilibra consumația şi producția, iar țărănimea nu poate satisface trebuințele de lux ale păturilor conducătoare şi ale statului pentru armată şi plata funcționarilor. Din produsele muncii țărăneşti numai un rest neînsemnat este întrebuințat de stat, mare parte curge în buzunarele celor puternici. Nu este greu de observat asemănarea izbitoare a considerațiilor brăiliane cu explicația dată de Eminescu procesului de modernizare precipitată a societății româneşti, generator al unei discrepanțe între pătura superpusă şi țărănime.

9. Arta politică sau arta de a guverna

După analiza politicului ca obiect al ştiinței, în partea a doua autorul se ocupă de arta politică, luând în seamă postulatul aristotelic conform căruia politică este o ştiință practică. Întâi sunt surprinse dificultățile ce rezultă din afirmarea unei arte politice pe baza căreia se întemeiază tehnica politică: „Posibilitatea constituirii artei politice depinde de posibilitatea unor operațiuni care au «scopul obiectiv» de a schimba structura sistemului politic într-o direcție anumită, fixată de omul politic care întreprinde această operație”[184]. După ipoteza autorului, mijloacele de a menține o formă de guvernământ existentă sunt date prin descoperirea cauzelor în mediul extern, care apoi să fie stăpânite după intențiile grupurilor sociale.

Experiența, istoria şi observația dovedesc în mod neîndoielnic ca există o artă politică, că ea a fost învățată şi deprinsă. Istoria ne arată o mare variație a modului de recrutare a personalului politic, dar sunt şi două tipuri extreme: alegerea tuturor funcționarilor politici prin votul

183 *Ibidem*, p. 166.

184 *Ibidem*, p. 210.

cetățenilor sau numirea lor de către şeful statului. Funcționarismul în toate formele sale, s-a născut din nevoia diviziunii muncii, care a impus o specializare în diferite ramuri ale artei politice. Aşa se naşte birocrația.

Cel ce conduce trebuie să învețe sa conducă, să aibă cultura politică necesară, să capete competența de a conduce, adică de a alege cele mai bune mijloace pentru atingerea unor scopuri. „Arta politică este deci arta de a conduce statul, de a-i asigura puterea de rezistență față de alte state prin asigurarea echilibrului său intern”[185]. Autorul discută despre raportul dintre scopurile obiective şi cele subiective în arta politică.

Brăileanu crede că nici Pareto nici Max Weber nu pot explica procesele sociale, unul prin reziduuri şi derivații, celălalt prin construirea tipului ideal şi deviațiile de la acest tip. Orice acțiune, dacă este normală şi conştientă, este şi rațională. Chestiunea este de a constata serii de acțiuni şi valorile obiective create prin înfăptuirea scopurilor propuse precum şi înlănțuirea logică a acestor scopuri: „Lumea exterioară se prezintă individului ca o înlănțuire de cauze şi efecte, ca un sistem rigid dominat de principiul cauzalității, ca o serie de mijloace pentru înfăptuirea de scopuri. Prin acțiunile sale individul intră în acest sistem rigid, dar alegerea punctului de intrare e dată prin tendințele şi instinctele sale, care satisfăcute, îl scot iarăşi din acest sistem. Viața socială, adică înlănțuirea acțiunilor individuale, sistematizează acest joc între sistemul obiectiv (lumea din afară) şi sistemul subiectiv (organismul psihofizic individual) şi-i dă aspectul unei regularități foarte accentuate”[186].

Între indivizi intervine un schimb de valori obiective, deoarece prin arta unuia se creează un surplus de valori obiective care întrece trebuințele individului. Cel mai clar este schimbul de valori economice: „Arta care se ocupă de sistematizarea acestui schimb, şi coordonarea artelor speciale pentru realizarea unui scop comun, este arta politică”[187]. Cel ce cunoaşte o asemenea artă şi este în stare să o pună în practică este conducător.

Ocupându-se de problema conducerii politice, Brăileanu discută despre tipologia lui Weber. Arta de a ajunge la conducere trebuie să se adapteze momentului. Autorul crede că în democrațiile moderne se face

185 *Ibidem*, p. 216.

186 *Ibidem*, p. 222.

187 *Ibidem*, p. 223.

confuzia între arta de a conduce şi arta de a dobândi conducerea

Există un conflict accentuat între organizaţia stabilă întemeiată pe ierarhia funcţiilor legitimate prin naştere, educaţie şi cunoştinţe speciale, şi ierarhia stabilită prin concurenţa liberă a indivizilor care pun în joc, în baza unui principiu legal, toate mijloacele de parvenire la putere prin votul mulţimii: forţa şi viclenia. Arta de a parveni prin politică, arta demagogică, este o artă specială născută şi aplicabilă în anumite împrejurări, şi trebuie deosebită de arta guvernării propriu-zisă, care se referă numai la rezolvarea de probleme obiective fără a lua în seamă scopurile individuale.

Brăileanu caută să demonstreze precaritatea regimurilor democratice: „Democraţia nu e o formă superioară de organizaţie politică, ci este forma care în anumite condiţii se impune pentru menţinerea echilibrului politic"[188]. Dar, în democraţie, arta politică a rămas o artă secretă a clasei politice reale sau a câtorva familii şi de aceea nepotismul a înflorit puternic: „Prin regimul partidelor politice, zis şi regim parlamentar, întemeiat pe votul universal, s-au deschis toate conflictele posibile între diferitele sisteme sociale prinse în sistemul politic"[189]. Tot în democraţie a dat roade funeste capitalismul, datorită exploatării muncii prin circulaţia banului, factorul fundamental de reglare a relaţiilor sociale, efectul fiind o răsturnare a oricărei ierarhii a valorilor obiective şi o instabilitate continuă a poziţiei sociale a individului, iar situaţia lui în sistemul politic variază după raporturile sale cu formele sociale din structura statului. Constituţia fiecărui stat stabileşte criteriile de accedere la putere în stat.

Un loc aparte în lucrare îl ocupă analiza problemelor obiective ale artei politice. Întâi se examinează statutul armatei ca instrument de asigurare a apărării teritoriului şi temelie pentru exercitarea artei politice înăuntru: „Dată fiind presiunea puternică a mediului politic, echilibrul sistemului nostru politic se poate asigura numai prin buna organizare a unei armate naţionale"[190]. Ea trebuie alcătuită din români legaţi de pământul ţării prin interesele lor materiale şi ideale.

Diplomaţia este deosebit de utilă exercitării puterii de către clasa politică: „Orice clasă politică îşi are diplomaţia pe care o poate produce." Justiţia şi finanţele reprezintă domenii fundamentale pentru

188 *Ibidem*, p. 143.

189 *Ibidem*, p. 233.

190 *Ibidem*, p. 247.

clasa politică.

Un capitol este dedicat educației politice. Brăileanu crede că sistemul capitalist, statul burghezo-democrat este într-o neîntreruptă criză şi în permanentă reformare a sistemului de educație. Statul burghez a moştenit şcolile vechii societăți axate numai pe educație intelectuală. Învățarea unei arte, a unei meserii se făcea doar în familie: „În țările cu regim mixt feudal burghez (Germania înainte de război şi Anglia), şcolile, afară de cea primară care e o completare a educației familiale, sunt şcoli ale clasei politice. Ele pregătesc pentru cariera administrativă şi militară şi sunt locul de întâlnire şi conciliere între burghezie şi nobilime”[191]. Pentru celelalte clase sociale – mica burghezie, meseriaşi, agricultori se organizează şcoli profesionale, şcoli tehnice, pentru e pregăti personal necesar întreprinderilor comerciale şi industriale. Prin tradiție familială clasa burgheză preferă să dea tinerilor o educație profesională, comercială sau tehnică, dar singura educație corespunzătoare clasei politice este cea militară şi administrativă: „Acest regim, burghez-parlamentar, nu se poate consolida chiar din cauza sistemului de educație neadaptat structurii fundamentale a statului. Desigur ca sub un astfel de regim pot înflori artele şi industriile, poate înflori ştiința – dar tot atât de sigur este ca echilibrul sistemului politic va fi expus la oscilații puternice care îi pot fi fatale într-un conflict extern”[192]. Ideile lui despre şcoală poartă pecetea gândirii sale realist-restrictive, deoarece învățământul public este văduvit de funcția lui esențială în a instrui toți copiii dintr-o generație: „Şcoala statului trebuie să ne dea ostaşi şi funcționari «naționalişti», adică o aristocrație politico-militară, iar nu oameni de afaceri, cămătari şi comercianți”[193].

Pe de altă parte, sociologul accentuează importanța instrucției pentru închegarea grupului social. Interpretarea identică a lumii, prin obiectivarea ei, creează o unitate a conştiințelor individuale: „Raționalizarea organizației sociale prin instrucție îngăduie o complicație şi diferențiere progresivă, o stratificare orizontală a grupului social, dar solidaritatea grupului, asigurând perpetuarea lui în timp prin coordonarea activităților indivizilor şi cooperarea specialităților, nu e întemeiată pe principii raționale, ci pe forțe iraționale. Rațiunea [...] nu poate crea

191 *Ibidem*, p. 269.

192 *Ibidem*, p. 270-271.

193 *Ibidem*, p. 273.

scopurile pe care indivizii tind să le realizeze. Aceste scopuri izvorăsc din instincte, tendințe şi trebuințe legate de natura biologică umană şi îşi găsesc expresia în credințe, în idealurile elaborate de grupul social"[194]. Sociologul constată cum în şcoală elevii învață să stăpânească forțele naturale, dar nu învață să cunoască viața, mai ales cea socială. Mai mult, prin instrucția de tip contractualist şi raționalist se ajunge la atomizarea prin instrucție, care trebuie compensată printr-o educație sistematică pentru aceleaşi scopuri comune regăsite în toate profesiunile şi activitățile individuale, acestea încoronate cu scop suprem - politicul: „Mijlocul pentru atingerea acestui scop ar fi dezvoltarea sistematică a sentimentelor de solidaritate, apelând la comunitatea de sânge, de limbă, religie etc. a cetățenilor. Principiul solidarității e un produs istoric precum şi formulele puse în circulație"[195]. În statele în care educația este bazată pe un sistem de valori etice, religioase, politice bine închegate şi susținut de tradiție aberațiile raționaliste-contractualiste, cum le numeşte Brăileanu, sunt corectate prin reacția spontană a societății. Ipoteza sociologului este: „Într-un moment istoric dat sistemul social va fi condus de elita a cărei activitate asigură echilibrul sistemului social într-o constelație determinată a forțelor externe"[196]. Când se schimbă această constelație în lipsa unei elite, echilibrul sistemului este primejduit, iar restabilirea lui depinde de crearea unei elite noi sau de regrupare a celei existente.

Sociologul din Cernăuți pledează pentru o clasă politică-militară de care are nevoie statul. De aceea şcoala statului va trebui să fie o şcoală politică. Statul nu mai poate fi condus de literați, comercianți şi avocați: „Singura constituție, nu scrisă, ci reală, care i-ar putea garanta stabilitatea echilibrului este Monarhia militară"[197]. Carierile militare, administrative, diplomatice trebuiesc desdemocratizate şi scoase de sub tutela sistemului economic. Naționalismul este singurul principiu de coeziune socială care în cursul istoriei a menținut echilibrul grupurilor sociale, a creat cultura caracteristică fiecărui grup: „Națiunea reprezintă pentru individ isvorul vieții şi garanția eternității sale"[198].

În acest sens, sociologul expune propria idee despre cultură. Plecând

194 *Ibidem*, p. 277.

195 *Ibidem*.

196 *Ibidem*, p. 279.

197 *Ibidem*, p. 331.

198 *Ibidem*, p. 334.

de la afirmația pedagogului G.G. Antonescu că prin cultură s-ar obține bunuri superioare celor materiale, sociologul deosebeşte o cultură specială, profesională şi o cultură generală derivată din nevoile schimbului bunurilor materiale şi ideale între diferite domenii de activitate. Brăileanu crede că orice ins trebuie să tindă spre o cultură socială, reflex al specializării care cuprinde şi elementul moralizator, dar şi schimbul de bunuri. În acest fel individul, pentru că produce o singură categorie de bunuri, depinde de cooperarea cu ceilalți. Votul universal şi-ar da roadele prin acest sistem de educație şi astfel în parlament ar intra țărani care să apere interesele lor şi nu avocați, concepție asemănătoare cu cea a lui Eminescu. Aşadar, o educație raționalizată „în vederea nevoilor de specializare progresivă însoțită în mod organic de elaborarea unei culturi generale născute din interdependența specialităților, din nevoia schimbului de bunuri produse de diferitele specialități”[199]. În acest fel, s-ar alcătui o elită țărănească care să înlocuiască vechea elită agrară, boierimea, şi ar exprima toate însuşirile vechii nobilimi: spiritul războinic şi conservator, şi ale democrației: libera circulație a valorilor individuale prin înlesnirea ridicării familiilor țărăneşti în ierarhia socială prin cultură şi îmbogățire. Elita țărănească este necesară deoarece, pentru Brăileanu, alianța politicienilor români cu elita orăşenească străină este o primejdie pentru evoluția statului român. Numai o elită țărănească conştientă de puterea ei materială, politică şi morală poate sa armonizeze interesele satului cu cele ale oraşului.

Vorbind de presă, el semnalează situația ciudată că aceasta ar face educația politică a cetățenilor, dar de fapt ea este precară din cauza lipsei de educație politică a clasei politice şi a populației. Presa ar trebui să fie instrumentul de înlesnire a schimbului de bunuri materiale şi ideale între indivizi şi grupuri şi un instrument de apărare a intereselor naționale.

Un capitol din lucrare este dedicat teritoriului, unde relevă rolul munților noştri considerați „centrul vieții etnice şi politice” pentru a conchide: „mediul geografic înrâureşte prin intermediul substratului etnic asupra formei politice”[200]. Din această perspectivă, el argumentează ideea că oraşul Bucureşti nu ar îndeplini nici una din condițiile pentru a fi capitală. În concepția sa, centrul politic al țării ar fi în apropierea Braşovului.

199 *Ibidem*, p. 284.

200 *Ibidem*, p. 300.

Aşa cum afirmă în finalul lucrării, autorul a analizat mediul politic, şi a verificat ipoteza din *Introducere în sociologie* şi *Sociologia generală*, anume că societatea omenească poate fi considerată ca un sistem autonom sau formă evolutivă.

Partea a doua a lucrării nu se ridică la nivelul de teoretizare şi de profunzime al analizei politicului din prima parte, autorul fiind tentat, nu de puţine ori, să justifice evenimente, comportamente sau decizii politice punctuale, care oricum erau vremelnice, dovada clară fiind desuetudinea în care au căzut cu timpul. Arta politică sau arta de a guverna se aplică unor realităţi în continuă mişcare şi de aceea proiectul lui Brăileanu rămâne doar o expresie a momentului când a gândit concepţia sa despre politică. Evoluţia atât de dramatică a lumii în secolul XX, cu multe sincope totalitare, a impus modelul democratic de organizare şi funcţionare a societăţii. Ne grăbim sa precizăm, cel puţin pentru lucrarea *Politica*, ar fi nedrept sa etichetăm concepţia marelui sociolog ca antidemocratică. El este destul de critic cu sistemul democratic, aducând exemple reale de ineficienţă a sistemului democratic, fără a sugera desfiinţarea lui. Încrederea lui în monarhia militară nu credem că este o probă pentru a-l judeca pe gânditor ca totalitar.

În ansamblu, lucrarea *Politica* este prima carte românească de ştiinţa politicii, şi, totodată, o scriere fundamentală a gândirii politice prin conceperea, spre deosebire de studiul clasic al politicului, a unui alt cadru de analiză, cel al sistemului politic, care oferă posibilitatea de a aborda scopul fundamental al activităţilor politice într-o societate - reglarea relaţiilor statului ca formă politică fundamentală cu mediul extern - şi accentuează interacţiunea dintre sfera politică şi mediu. Contribuţia fundamentală a lui Traian Brăileanu la dezvoltarea ştiinţei politice constă în argumentarea autonomiei relative a sistemului politic derivată din independenţa sa funcţională şi acţională, ca entitate distinctă într-o societate. Sistemul politic impune direcţiile de organizare şi dezvoltare a societăţii, însă modul cum fiinţează, capacitatea de intervenţie, gradul de aplicabilitate a programului său depind, în ultimă instanţă, de structurile sociale, de condiţiile culturale şi istorice ale societăţii.

Prin viziunea sistemică asupra politicii, ideile lui Traian Brăileanu se întâlnesc cu teze din teorii elaborate de T. Parsons, D. Easton, G. Almond, G. Powell, K. Deutsch, Leon Dion, J.W. Lapierre, exponenţi remarcabili ai curentului sistemist ce a dominat ştiinţele sociale din a

doua jumătatate a secolului al XX-lea. Un argument incontestabil al perenității concepției despre politică a gânditorului român.

MIHAIL MANOILESCU: O VIZIUNE MONOGRAFICĂ DESPRE BURGHEZIA ROMÂNĂ

Declanşată de revoluţia lui Tudor, dar fiinţând *in nuce* din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în plin regim fanariot, modernizarea, proces social de o mare complexitate, a căpătat expresia unor forme specifice de evoluţie în cadrul societăţii româneşti. Dezvoltarea modernă autohtonă a avut loc în contextul universal al expansiunii rapide a burgheziei, a capitalismului şi a liberalismului occidental în spaţii europene şi extraeuropene, întruchipat într-un model extensiv şi ofensiv. Acest model a fost impus prin cele mai variate metode, din care se detaşează cea ideologică şi politică susţinută de un capital economic şi financiar disponibil pentru orice spaţiu ce ar stimula şi produce profit. Societatea românească s-a văzut obligată să ia în seamă realitatea economică şi financiară a civilizaţiei occidentale - suport fundamental al oricărui flux de capital în zonele necapitaliste. Întrucât sincronizarea cu spiritul timpului era inevitabilă, şi dorită fără echivoc de clasele conducătoare româneşti, modernizarea s-a produs din necesitatea internă a dezvoltării, dar şi ca alternativă la impactul societăţii româneşti cu modelul apusean. Care a fost forţa socială îndreptăţită sa întruchipeze noua tendinţă din evoluţia ţării? Spre deosebire de Occident unde burghezia, urmare a puterii economice, a deţinut puterea politică, burghezia românească a creat cadrul politico-juridic, în bună parte alcătuit din instituţii preluate din societatea apuseană, şi, în acest temei, a putut domina viaţa socială şi economică. Burghezia românească a devenit *de facto* o forţă socială numai după ce a câştigat puterea economică prin sprijinul direct al statului român.

O asemenea temă sociologică nu putea rămâne în afara sferei de interes a analiştilor fenomenului românesc. Despre evoluţia burgheziei româneşti încă de la primele ei manifestări sociale, culturale şi politice s-au formulat explicaţii, critici asupra căilor de modernizare. Chiar revoluţionari paşoptişti au emis opinii critice despre ideile paşoptiste, clamând nevoia unui spirit cumpătat în actul de modernizare. Să amintim pe Alecu Russo, Mihail Kogălniceanu, Vasile Alecsandri. După

unirea de la 1859, grupul Junimea procedează programatic la scrutarea, de cele mai multe ori fără menajamente, a proceselor de dezvoltare modernă, indicând cu limpezime domeniile în care existau certe abateri de la modelul clasic de evoluție modernă. Se aducea în relief contradicția dintre noul cadru instituțional politico-juridic şi clasele sociale, revendicându-se, justificat, o adaptare la conduita şi trebuințele celei mai numeroase clase - țărănimea, şi în raport de activitatea economică de bază - agricultura. În acelaşi timp se invoca, nu fără un anumit orgoliu, trecutul nostru, ca fundament al dezvoltării moderne. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, un nou curent - socialismul propunea aceeaşi viziune critică față de căile de modernizare în România, numai că acesta concepea evoluția capitalistă a țării, etapă necesară în trecerea la societatea comunistă. La aceste mari direcții doctrinare trebuie adăugate sămănătorismul, poporanismul şi țărănismul, toate trei anticapitaliste, dar lipsite de o analiză adâncă a proceselor sociale legate de capitalism. Putem observa, trendul anticapitalist în toate marile noastre curente culturale. Un paradox al gândirii româneşti este acela ca se plia pe o atitudine dominant anticapitalistă, deşi societatea capitalistă era pe cale de a se constitui. Cu excepția socialiştilor, nici un alt curent nu afişa o doctrină bine închegată[201].

În acest climat spiritual şi doctrinar după primul război mondial se reia dezbaterea asupra modernizării româneşti, de astă dată în studii sistematice ai căror autori se considerau doctrinari a unei clase sau ai unei ideologii. Este suficient să amintim pe Ştefan Zeletin, E. Lovinescu, Virgil Madgearu, Mihail Manoilescu. Apariția unor cărți speciale pe tematica burgheziei româneşti a fost determinată de realizarea idealului național - cel al înfăptuirii unirii teritoriale şi politice, a cărei gestiune cădea în sarcina directă a burgheziei româneşti. Avea perfectă dreptate Ştefan Zeletin să afirme necesitatea abandonării sociologiei beletristice aparținând criticilor literari şi adoptarea unui punct de vedere al analizei concrete a burgheziei româneşti. În consecință, toți cei patru autori amintiți au tratat chestiunea burgheziei româneşti ca un aspect fundamental al evoluției moderne româneşti. Ştefan Zeletin discută despre evoluția burgheziei româneşti aidoma modelului apusean de mercantilism şi liberalism, cu diferența că în Occident burghezia s-a

201 În ce-l priveşte pe Eminescu, indiscutabil el are o doctrină, pe care am numit-o modelul explicativ al edificării civilizației moderne în cadrul național. Numai că ea nu s-a constituit ca nucleu al unui curent ideologic.

format în opoziție cu puterea politică centrală, în timp ce în România burghezia se dezvoltă din oligarhie[202]. În viziunea lui Zeletin evoluția burgheziei româneşti este normală. Constituirea României moderne se contopeşte cu procesul de dezvoltare a capitalismului român, care are o dezvoltare analoagă cu aceea a capitalismului apusean. Mai mult, susține Zeletin, imboldul dezvoltării burgheziei româneşti a venit din exterior, aşa cum s-a întâmplat în orice țară agricolă. Mai întâi a pătruns ideologia burgheză în Principate şi apoi capitalul. Prima etapă a capitalismului în România s-ar fi încheiat în 1866. După 1880 are loc o dezvoltare a burgheziei naționale susținută de capitalul bancar.

Virgil Madgearu pornea de la premisa ca agricultura este o activitate economică anticapitalistă şi de aceea țările agricole evoluează pe o cale necapitalistă. Nucleul dezvoltării în aceste țări este gospodăria țărănească, iar capitalismul se dezvoltă în agricultură numai dacă există sub forma întreprinderii cu salariați în vederea obținerii de profit[203].

E. Lovinescu acreditează dezvoltarea noastră modernă ca proces de constituire a formelor instituționale, creatoare la rândul lor de fondul intern necesar. Misiunea acestei construcții a căzut în seama liberalismului român[204].

1. Destinul unui mare savant

Viața economistului român s-a derulat într-un timp al marilor frământări interne şi externe, din care cauză destinul său a fost unul plin de urcuşuri şi căderi. Mihail Manoilescu s-a născut la 9 decembrie 1891 într-o familie de institutori. Îşi petrece copilăria în fosta capitală a Moldovei - Iaşi, unde în acea vreme coexistau toate curentele culturale şi ideologice din România. Absolvent al Liceului Național din Iaşi, urmează cursurile Şcolii de Poduri şi şosele din Bucureşti. După absolvirea facultății ca şef de promoție este angajat inginer la Ministerul Lucrărilor Publice, însă după puțin timp, este concentrat în 1915 la regimentul 24 artilerie din Roman. În iunie 1916 este detaşat la Direcția Munițiilor. În 1919-1921 funcționează ca director în Ministerul Industriilor.

Nu facem o biografie a omului atât de iscoditor intelectual şi de

202 Ştefan Zeletin, *Burghezia română*, Cultura Națională, Bucureşti, 1925, p. 81.

203 V. Madgearu, *Agrarianism, capitalism, imperialism*, Bucureşti, 1936.

204 E. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne,* I-III, Bucureşti, 1924-1925.

un neastâmpăr social rar întâlnit în spațiul românesc. A avut o viață tumultoasă, dar bine organizată, cu un regim de muncă istovitor, orientat spre ținte clare. Aşa se explică diversitatea deconcertantă a preocupărilor sale[205], ce se pot concentra în două direcții: activitatea intelectuală şi activitatea politică. A avut activitate parlamentară şi a fost ministru de mai multe ori. Ca ministru de externe al Regelui Carol II, pentru care a făcut orice sacrificiu să-l aducă pe tron, ca apoi acesta sa renunțe la el fără nici un scrupul numai pentru că nu a cedat, în calitate de Guvernator al Băncii Naționale, presiunilor camarilei regale, dornică de îmbogățire rapidă, de a susține cu finanțele țării o bancă falimentară, i-a revenit misiunea deosebit de ingrată de a semna actul de cedare a Ardealului de Nord. Manoilescu a fost o figură de mare relief a epocii. A fost un mare orator. A ținut conferințe în țară şi în străinătate cu mare succes ştiințific. A desfăşurat activitate didactică la Institutul politehnic, la catedra „Economie politică - Organizare şi Raționalizare."

A lăsat o operă impresionantă cu titluri din varii domenii[206], asemuindu-l, fără nici o exagerare, cu N. Iorga. A fost inginer, economist, sociolog, istoric. Lucrările sale nu sunt scrise într-un limbaj de strictă specialitate. Probleme aride, îndeosebi cele de economie concretă sunt abordate într-un stil simplu şi alert.

Lucrarea care l-a impus definitiv în galeria marilor economişti ai lumii, *La théorie de protectionnisme et l'echange international,* a apărut în 1929 la Paris, tradusă apoi în engleză, portugheză, italiană şi germană, dar abia în 1986 a apărut în România[207]. Bucurându-se de o largă răspândire şi de analize ale celor mai importanți economişti şi sociologi, această carte lansează teoria schimbului inegal, acceptată şi dezvoltată de economiştii latino-americani[208], care au dezvoltat teza

205 Există mărturii despre talentul său excepțional de pictor, Cf. Natalia Manoilescu Dinu, *Schiță sentimentală de portret*, în *Mihail Manoilescu creator de teorie economică*, coordonator Vasile C. Nechita, Editura Cugetarea, Iaşi, 1993, p. 25.

206 După o evaluare, Manoilescu a publicat 128 de titluri, iar despre el s-au scris 88 de lucrări străine şi numai 21 de lucrări româneşti, Cf. Valeriu Dinu, *Schiță de portret*, în *Mihail Manoilescu creator de teorie economică*, ed. cit., p. 14. Iată titluri de lucrări din alte domenii decât cel economic, tehnic sau politic: *Românism şi ortodoxie*, *Încercări asupra nemuririi sufletului, Ortodoxismul nostru* etc.

207 Mihail Manoilescu, *Forțele naționale productive şi comerțul exterior. Teoria protecționismului şi a schimbului internațional*, traducere din limba germană de Valeriu Dinu, Editura ştiințifică şi enciclopedică, 1986.

208 Mihai Todosia, *Mihail Manoilescu despre problemele dezvoltării complexului economic național din perioada interbelică. Contribuția acestuia în domeniul teoriei relațiilor economice*

sa despre evoluția economiei mondiale în sistemul raporturilor dintre centru şi periferie. Lucrarea lui fundamentală este una de referință în gândirea economică „prima străpungere românească în gândirea economică universală”[209]. Manoilescu a demonstrat, în lucrările sale teoretice referitoare la schimbul internațional, că ştiința economică clasică a fost falsă şi tendențioasă, fiindcă preconiza diviziunea muncii şi a producției care împarte popoarele în industriale şi agricole. El arăta că ştiința de import este falsă şi tendențioasă având ca substrat tendința de exploatare a popoarelor agricole. Philippe C. Schmitter vorbeşte de viziunea metaforică a teoriei lui Manoilescu despre protecționism, care are „are un defect major”[210] din cauză că nu are o teorie sociologică menită sa explice şi mai ales să ajute la elaborarea soluțiilor politice. Bănuim ca însuşi autorul a simțit această limită, iar *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* a încercat să o înlăture, cartea fiind abundentă în reflexii sociologice şi politologice şi cuprinde chiar un program aplicat -corporatismul integral şi pur. El a precizat de nenumărtate ori diferența dintre corporatismul său şi cel italian, însă realiza că numai prin corporatism era posibilă o aplicare a concepțiilor sale economice. Acelaşi autor american, după ampla analiză a corporatismului, desprinde concluzia că acesta nu este sinonim cu conceptul de „fascism” sau „represiv.” Manoilescu este considerat „cel mai original şi stimulativ teoretician corporatist.”

Manoilescu reprezintă tipul de om de ştiință, al tehnocratului care are un sistem de gândire şi soluții pe care le doreşte a fi aplicate. Pentru acest scop caută cadrul politic considerat benefic pentru aplicarea ideilor şi soluțiilor lui.

Manoilescu nu este doar un specialist cu o concepție aridă, el a făcut mult pentru diseminarea ideilor lui, a intrat în Agora, s-a expus criticilor şi chiar oprobiului public. De fapt orice studiu al său sau conferință trezea aproape instantaneu reacții şi declanşa polemici acerbe, semn că ideile sale erau noi.

internaționale, studiu introductiv la Mihail Manoilescu, *Forțele naționale productive şi comerțul exterior. Teoria protecționismului şi a schimbului internațional,* ed.cit., p. 21.

209 Costin Murgescu, *Mersul ideilor economice la români,* vol. I, Editura ştiințifică şi enciclopedică, 1987, 413.

210 Philippe C. Schmitter, *Reflexions on Mihail Manoilescu and the political consequences of delayed - dependent development on the periphery of Western Europe*, în *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, edited by Kennet Jowitt, Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1978.

Neoliberal în teoria şi politica economică, Manoilescu a creat o teorie unitară şi originală cu privire la protecționism şi schimburile internaționale, recunoscută rapid în mediile economice, politice şi intelectuale internaționale. Care sunt ideile ce au avut un ecou puternic în rândul specialiştilor? Amintim unele dintre ele: lipsa de universalitate a teoriei costurilor absolute a lui Smith şi Ricardo, imposibilitatea realizării diviziunii şi schimburilor internaționale, specializarea țărilor agricole şi participarea lor la schimburile internaționale, diviziunea internă şi internațională pe criteriul beneficiului național, achiziționarea directă, adică productivă şi nu indirectă - comercială, a bunurilor şi serviciilor necesare existenței şi progresului lor, industrializarea tuturor țărilor lumii derivată din superioritatea intrinsecă a industriei față de agricultură, încurajarea, susținerea şi apărarea întreprinderilor şi ramurilor nou create printr-un protecționism ştiințific[211]. A fost promotor al liberalismului, al dezvoltării industriale printr-o politică protecționistă, teză esențială a Partidului Național Liberal. Cu toate acestea, din scrierile sale se desprinde o atitudine apăsat ostilă acestui partid. Evenimente politice în care s-a implicat savantul l-au făcut să adopte o poziție de aspră critică față de liberali. Înainte de orice a cântărit acțiunea lui Manoilescu de a-l aduce pe tron pe Carol al II-lea, gest sancționat rapid, prin arestarea şi judecarea sa, la intervenția guvernului I.I. C. Brătianu[212]. Şi atitudinea față de Ştefan Zeletin, teoretician al Partidului Național Liberal, a pornit din acelaşi resentiment privind avatarurile raporturilor sale cu liberalii. Cartea *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* poate fi considerată ca o lucrare împotriva teoreticianului liberalilor - Ştefan Zeletin şi împotriva lui I.I.C. Brătianu şi Vintilă Brătianu, publicațiile celui din urmă sunt supuse, nu de puține ori, unui aspru rechizitoriu. Până la urmă, toate aceste considerații ce țin de raporturile interumane au o mică relevanță asupra ideilor diseminate de Manoilescu, derivate, nu încape nici un dubiu, din viziunea sa de ansamblu asupra evoluției burgheziei româneşti. El recunoaşte rolul istoric al liberalilor români şi le apreciază obiectiv contribuția la

211 Vasile C. Nechita, *Introducere*, în *Mihail Manoilescu creator de teorie economică*, ed.cit., p. 6.

212 Mihail Manoilescu, *Memorii*, vol. I, ediție îngrijită, prefață, note şi indici de Valeriu Dinu, Editura enciclopedică, 1993, Partea a V-a, ,,Lupta pentru Carol: epoca eroică iunie-decembrie 1927". Fiica lui Manoilescu a lăsat mărturie despre sentimentul ce l-a avut tatăl său din copilărie față de Partidul Liberal „în care vedeam întruchiparea răului", Cf. Natalia Manoilescu Dinu, *Schiță sentimentală de portret*, în *Mihail Manoilescu creator de teorie economică*, ed. cit., p. 21.

edificarea statului român modern, după cum vom observa mai jos.

Manoilescu a urmărit elaborarea unui program industrial legitimat de o doctrină. Dintotdeauna el a văzut în stat instituția fundamentală de edificare a unei industrii. Economistul român a sesizat, pertinent, dificultățile întâmpinate de principala clasă socială capabilă să industrializeze – burghezia - de aceea căuta soluții şi nu vedea decât implicarea statului în înfăptuirea actului de industrializare.

Nu putem trece peste amănuntul nu lipsit de semnificație, anul apariției cărții, 1942, când întreaga Europă era antrenată într-un război absurd şi pustiitor. Manoilescu, dintr-un spirit de oportunitate, a ținut să marcheze aderența sa la politică şi doctrina ce păreau în acele moment a câştiga teren în conflictul mondial. Cartea nu are nimic din spiritul politicii sau doctrinei naziste, acesta este adevărul oricât efort s-ar face pentru a se dovedi contrariul, dar este indubitabilă includerea artificială a unor considerații şi profeții, care, cum spune un comentator al cărții, peste doi ani, adică în 1944 nu le-ar mai fi făcut[213]. Această lucrare s-a vrut să fie concomitent analiză şi mărturisire: „Este o interpretare şi spovedanie a epocii noastre" afirmă autorul în primele ei pagini. Pe de altă parte, el precizează că prin obiectivitatea cu care explică evoluția burgheziei româneşti cartea sa este o carte de ştiință dar o carte care nu se abține de la orice judecată de valoare: „nu poate exista gândire socială fără judecăți de valoare." Recunoaşte că stilul este didactic: „Lucrarea noastră este o cercetare a meritelor şi scăderilor burgheziei văzute pe canavaua ideii de națiune. În judecarea burgheziei, ea oferă o alternare continuă de elogii şi de blamuri. Înfățişează burghezia prodigioasă în exploatarea şi în mânuirea materiei, dar deficientă în compartimentele superioare ale sufletului omenesc: fecundă în economie, dar nesimțitoare în câmpul datoriilor sociale: strălucitoare ca cultură intelectuală, dar primitivă ca cultură sufletească"[214].

2. Burghezia- categorie sociologică

Manoilescu urmăreşte sa clarifice noțiunea de burghezie, înainte de a discuta despre burghezia română şi aduce o contribuție la descrierea şi definirea clasei burgheze.

213 I. Didilescu, *Burghezia văzută de un economist*, „Ethos", nr. 1, 1944, p. 108.

214 Mihail Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, Editura Cugetarea - Georgescu Delafras , Bucureşti, 1942, p. 11.

Un capitol întreg este consacrat noțiunii de clasă socială. Se recunoaşte că acest concept „este unul din cele mai enigmatice şi mai discutate din sociologie." În diferență de scepticismul exprimat față de posbilitatea definirii clasei sociale, Manoilescu crede că există o definiție a acesteia. Face unele considerații interesante despre noțiunile sociale, care, după el, sunt „noțiuni nucleare", ele descriind grupul social prin câteva trăsături esențiale „întrunite cu o certitudine absolută numai de un anumit număr de indivizi. Aceştia formează nucleul colectivității, care constituie o noțiune socială precisă desemnată cu un anumit cuvânt"[215]. Cu acest principiu metodologic, Manoilescu analizează clasa socială. Mai întâi, clasa socială este văzută ca grup social permanent. Apoi, în noțiunea de clasă este inclusă ideea de durată şi de continuitate istorică. Clasa socială este un grup social ierarhic datorită sentimentului trăit de membrii ei despre superioritatea şi inferioritatea lor sau a altora. Manoilescu afirmă că sentimentul ierarhiei este mai important pentru definirea claselor decât condițiile şi raporturile economice. Un alt element în definirea clasei este averea, moştenire ce se transmite de la o generație la alta, asigurându-se astfel continuitatea prin filiațiunea în interiorul aceleiaşi clase. Permanențele psihice caracterizează clasele. Rezultă că elementele de definiție a unei clase sunt: situarea tuturor membrilor unei clase într-un strat orizontal comun, existența unei funcții naționale proprii şi supraprofesionale, corelația cu proprietatea, permanențele psihice datorate predominării filiațiunii asupra adopțiunii la recrutarea de clasă. După descrierea trăsăturilor ei Manoilescu defineşte astfel această noțiune: „Clasa socială este un grup social durabil, constituit în mod predominant prin filiațiune şi prezentând permanențe de capacități şi concepții de viață, deasupra generațiilor succesive"[216].

Concentrându-şi investigația pe noțiunea de burghezie, exegetul constată că şi ea nu este mai puțin controversată decât conceptul de clasă socială. Spre deosebire de alți autori, care discută despre burghezie corelat cu capitalismul, în viziunea lui Manoilescu burghezia este considerată o clasă milenară. Mai puțin argumentat de către autor, acest concept are menirea de a dovedi istoria îndelungată a unei clase

215 *Ibidem*, p. 20.

216 *Ibidem*, p. 34. (În *Dicționar de sociologie*, coordonatori Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, ed. cit., clasa socială este definită „formă de stratificare în care apartenența la diferite grupuri sociale şi relațiile dintre acestea sunt determinate în primul rând de criterii economice", p. 99).

ce a transformat radical istoria în toate dimensiunile ei. În Evul mediu burghezia ar fi fost în stare pură, apoi s-a asociat cu capitalismul şi mai târziu cu liberalismul. Cele trei realităţi: burghezia, capitalismul şi liberalismul au apărut pe rând la epoci diferite.

Manoilescu concepe burghezia ca o clasă socială ce a căpătat, în timp, trăsăturile şi funcţiile de organizatoare a celui mai productiv sistem economic. De aceea, nu este greşit a spune că teoria lui Manoilescu despre burghezie este una a dezvoltării în etape a acesteia. După cum vom constata, teza lui Manoilescu va fi combătută, dar nu credem că ea nu se justifică, dată fiind realitatea socială şi istorică. Burghezia a existat din secolul al XII-lea, şi ea a avut „un orizont economic pur comunal şi s-a dezvoltat într-o ambianţă politică medievală. Încă de atunci ea exercita funcţia organizării muncii şi producţiei”[217], funcţie ce se va menţine tot timpul şi va da distincţie burgheziei faţă de toate celelalte clase sociale. Susţinerea vechimii în timp a burgheziei urmăreşte, neîndoielnic, un scop, anume să demonstreze existenţa unei burghezii româneşti pure cu funcţia de organizare a muncii şi producţiei.

Într-o a doua etapă, afirmată în secolele 16-18, burghezia devine capitalistă când „a avut un orizont economic naţional şi s-a dezvoltat în ambianţa politică a monarhiei absolutiste.” Capitalismul se afirmă ca o formă de producţie desfăşurată în raport de beneficiul proprietarilor de mijloace de producţie. În secolul al XIX-lea burghezia se asociază liberalismului, ea fiind burghezia liberală capitalistă. Această burghezie a evoluat în ambianţa politică a constituţionalismului democratic. Prin urmare, „Burghezia este o clasă socială aproape milenară a cărei funcţiune principală este organizarea muncii şi producţiei (întâi manufacturieră şi apoi a oricărei producţii) pe baza posesiunii instrumentelor ei. Aceste elemente *originare* şi *nucleare* ale noţiunii de burghezie au rămas constante de-a-lungul veacurilor”[218]. Burghezia capitalistă liberală reuneşte elemente eterogene şi suprapuse - cel burghez propriu-zis cu funcţia de organizare a muncii şi producţiei manufacturiere peste care s-a suprapus elementul capitalist interesat de beneficiul întreprinzătorului ca unic mobil al economiei şi separarea producătorilor în două clase distincte, şi elementul liberal caracterizat prin libera concurenţă şi neintervenţia statului.

217 *Ibidem*, p. 44.

218 *Ibidem*, p. 47. Nu este lipsită de interes neincluderea, în *Dicţionarul de sociologie* amintit, a termenului burghezie.

Teza sociologului român se înscrie în controversa ce dăinuie de un secol şi jumătate cu privire la începuturile capitalismului. S-a mers până la a susține existența elementelor capitaliste în antichitate. H. Pirenne a adus argumente de susținere a manifestării capitalismului, încă din secolul al XII-lea, în unele din dimensiunile lui: întreprinderi industriale, speculații financiare, sisteme de credit[219]. Exegeți ai capitalismului K. Marx, M. Weber, W. Sombart acceptă existența unor elemente capitaliste în diverse perioade istorice şi în diferite zone ale lumii, dar ei au stabilit că despre o societate capitalistă se poate vorbi numai după revoluția industrială, factorul fundamental de promovare a producției capitaliste care a dus la creşterea neîntâlnită până atunci a produselor pentru piață şi la obținerea de profit, reinvestit în producție.

Ocupându-se de burghezia liberalo-capitalistă din secolul al XIX-lea Manoilescu aminteşte de trei factori esențiali ai evoluției economice: marile invenții tehnice, expansiunea economică a țărilor industriale, presiunea demografică, toți constituindu-se în elemente ale schimbării sociale. Pe baza lor s-au obținut realizări excepționale în domeniul economic. Occidentul a cunoscut o înflorire economică fără precedent datorită stimulării permanente a producției orientată spre un consum cât mai ridicat: „Să munceşti mult, sa produci pentru piață şi să exporți cu orice preț în țări îndepărtate, căci altfel te aşteaptă sărăcia şi foametea, iată care erau imperativele societății occidentale la finele secolului 19-lea şi la începutul veacului al 20-lea"[220]. Burghezia a răspuns la aceste sfidări, devenind astfel cea mai puternică clasă a societății. Burghezia a fost întotdeauna clasa care a organizat activitatea economică națională de orice fel, inclusiv agricultura în care a introdus tehnicile activității industriale.

Ca o sinteză a celor discutate despre această categorie socială Manoilescu conchide: „Burghezia este clasa socială constituită din familiile ai căror capi organizează şi dirijează munca şi producția națională (burghezi propriu-zişi), precum şi din acei care realizează cadrul şi condițiunile necesare acestor activități, fie în afară, fie înăuntrul statului (pseudo-burghez). Burghezia este în mare măsură proprietara mijloacelor de producție"[221]. Burghezia conduce munca şi producția

219 H. Pirenne, *Stage in the Social History of Capitalism*, American Historical Revue, April, 1914, pp., 494-515.

220 M. Manoilescu, *op. cit.*, p. 51.

221 *Ibidem*, p. 61.

națională şi are în proprietate mijloacele de producție. Aserțiune corectă, numai că este greu de acceptat noțiunea de pseudo-burghezi, pentru că în realitate ea nu există. Este limpede că grupurile incluse în ceea ce numeşte Manoilescu „pseudo-burghezi" aparțin clasei mijlocii. În concepția sa clasă mijlocie este clasa care nu este nici burgheză nici proletară nici țărănească. Ea ar cuprinde pe auxiliarii direcți ai burghezilor propriu-zişi - funcționarii comerciali şi industriali, apoi pe micii negustori, proprietarii mici de imobile, meseriaşi şi industriaşii mici, învățătorii şi preoții de la sate. Fără să-l numească, Manoilescu utilizează în acest caz criteriul calificării asociat cu cel al nivelului de şcolarizare. Clasa de mijloc ar fi alcătuită din profesiunile de calificare medie din mediul urban. Manoilescu apreciază că nu pot fi incluşi în clasă mijlocie toți orăşenii, deoarece în oraşe sunt familii mici de agricultori. Clasă mijlocie este un amestec de elemente direct producătoare şi de elemente pur organizatoare şi chiar parazitare. Cu o viziune uşor reducționistă autorul include în clasă mijlocie după ce exclude țărănimea şi proletariatul industrial, familiile tuturor acelor care ajută burghezia în orice mod la împlinirea misiunilor ei. Dar țărănimea şi proletariatul, cu toată rezistența lor față de burghezie direct şi indirect, datorită mecanismelor economice şi sociale, ajută la afirmarea clasei burgheze. Mai este de observat că toată analiza claselor este realizată de Manoilescu prin raportare la burghezie în loc să aibă în vedere în primul rând activitatea desfăşurată de fiecare clasă socială - cea economică şi socială.

3. Evoluția burgheziei româneşti

Manoilescu schițează teoria burgheziei româneşti în faza ei de regenerare, dar nu evită a discuta despre condițiile de naştere şi a identifica marile permanențe şi constante ale burgheziei ca clasă organizatoare a producției.

Criteriile de judecată a burgheziei româneşti sunt exprimate cu claritate: interesul integral al țării şi interesul națiunii: „Burghezia, ca orice clasă, nu este decât o formațiune socială cu datorii față de națiune şi cu drepturi derivând din împlinirea acestor datorii"[222].

Un capitol întreg este consacrat analizei critice asupra evoluției

222 *Ibidem*, p. 8.

burgheziei româneşti. Economistul şi sociologul român face un scurt excurs în istoria evoluției burgheziei româneşti. Din perspectiva sa la începutul secolului al XIX-lea în arealul românesc exista o economie agrară în forme de producție patriarhale. Românii au trecut de la un patriarhalism medieval traversând o eră individualistă burgheză şi s-a ajuns la un socialism pretotalitar. Precipitarea fazelor de evoluție socială şi politică a dus la o dezvoltare a unui cadru politico-juridic modern. Manoilescu se înscrie în rândul exegeților ce recunosc regularitatea actului de ardere a etapelor evoluției sociale româneşti, ca principiu de construcție socială. De aici a rezultat caracterul accelerat al modernizării româneşti, şi de aceea este de acord ca procesul de evoluție modernă a românilor a dat naştere unui decalaj față de acelaşi proces din Occident. Capitalismul comercial românesc nu a dezvoltat o burghezie bogată şi puternică şi nici nu s-a afirmat ca un spirit comercial autohton: „Astfel în mai puțin de un veac, de la 1829 la 1918, România a «ars» toate etapele evoluției sociale şi economice într-un curs precipitat, care pare a nu-şi găsi oprire şi răgaz”[223].

Este curios pentru un analist ca Manoilescu sa vorbească de România ca o țară înapoiată: „Întocmai ca acei întârziați, care se instruiesc la o vârstă înaintată, va trebui şi noi sa facem «cursuri serale» de educație şi învățătură burgheză”[224] dovedind astfel, fără să vrea, o viziune occidentalo-centristă despre evoluția noastră modernă.

Atitudinea sa față de burghezia românească este contradictorie, pe de o parte îi semnalează deficiențele, pe de altă parte, îi remarcă realizările. El crede că burghezia românească şi-a îndeplinit misiunea economică în linii mari, adică a reuşit să creeze o rețea de căi de circulație, să dezvolte comerțul exterior, să creeze o industrie. Burghezia românească a fost prin excelență una urbană şi centrată numai pe valorile urbane. În acest fel s-a creat un decalaj cronic între sat şi oraş: „tot ceea ce era tehnic şi orăşenesc a trecut la noi înaintea a tot ceea ce era organic şi rural!”[225].

În caracterizarea burgheziei apelează la distincția lui Sombart între suflet şi spirit. Sufletul este dimensiunea constantă a unui popor, partea tradițională şi rigidă exprimată la poporul român prin caracterul

223 *Ibidem*, p. 72-73.

224 *Ibidem*, p. 74.

225 *Ibidem*, p. 77.

fatalist, conservator şi static: „Sufletul este frâna vieţii economice”[226]. Spiritul este marea variabilă a unui popor, partea novatoare şi mobilă, reprezentat la români de firea lor dinamică şi inteligenţa lor. „Spiritul este motorul vieţii economice”, afirmă Manoilescu. Prototipul spiritului dinamic ar fi inginerul, iar cel al spiritului static, agricultorul.

Spre deosebire de apologeţii burgheziei, cum este de pildă, Zeletin care pornesc de la ideea că există întotdeauna coincidenţă între beneficiul întreprinzătorilor şi beneficiul naţional, între prosperitatea burgheziei şi cea a ţării, Manoilescu vede evoluţia noastră modernă prin coincidenţa sau necoincidenţa intereselor private cu cele naţionale. Economia românească s-a dezvoltat datorită intereselor private ale burgheziei străine sau autohtone: „Adevăratele interese naţionale nu numai că nu au fost determinante, dar nici măcar nu au fost cunoscute exact, fiindcă de abia de-a-lungul întregului veac al 19-lea ne-am condus de ştiinţa falsă şi tendenţioasă a Occidentului”[227].

Explicaţia despre evoluţia burgheziei româneşti Manoilescu a formulat-o ca o consecinţă a schimbului internaţional, aşa cum a dezvoltat-o în celebra sa carte din 1929, *Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional*. Conform acestei teorii industria este pivotul oricărei dezvoltări capitaliste, deoarece ea are o superioritate intrinsecă asupra tuturor celorlalte activităţi economice. Industria este o activitate economică de patru-cinci ori mai productivă decât agricultura chiar în ţările agricole. În industrie, datorită tehnicii, muncitorul obţine o productivitate mult mai mare decât muncitorul agricol din exploatarea pământului. Superioritatea industriei se menţine şi în regimul de protecţie. Această ramură economică determină îmbogăţirea burgheziei dar şi a ţării în ritm rapid. Manoilescu probează eroarea tezei care argumentează necesitatea de a ne baza pe industria străină pentru că aceasta ne oferă produsele ei mai ieftine. Aceste produse ieftine nu pot fi compensate de români printr-un export al unei cantităţi de produse agricole, afirmă economistul. O agricultură primară produce extensiv cereale schimbate cu produsele industriale importate. Acest schimb convenea numai burgheziei comerciale. Idee deosebit de actuală. Ce fac comercianţii români de astăzi? Caută orice produs intern obţinut cu muncă puţină şi în timp cât mai scurt - acesta fiind materie primă - pentru a fi exportat şi a obţine un câştig imediat, fără să se aibă în seamă

226 *Ibidem*, p. 78.

227 *Ibidem*, p. 83.

consecințele nefaste prin crearea dezechilibrului economic intern.

Subliniam că lucrarea lui Manoilescu este o cercetare concretă a burgheziei româneşti. Manoilescu realizează prima sinteză românească a structurii burgheziei româneşti. În acest sens examinează structura burgheziei româneşti. Aceasta este alcătuită din marii industriaşi, marii comercianți, bancherii, marii agricultori, inginerii care exercită funcţii economice private, economiştii care exercită funcţii economice private, rentierii ce provin din cele şase categorii. În categoria pseudo-burghezilor intră inginerii aflați în servicii publice, economiştii aflați în servicii publice, avocații, medicii, universitarii, profesorii de liceu, funcționarii publici înalți, magistrații, ofițerii, ziariştii, scriitorii, artiştii, pensionarii şi rentierii din categoriile amintite. Rolul lor este de a constitui cadrul juridic, administrativ şi tehnic, necesar organizării muncii şi producției: „Propriu-zis pseudo-burghezii realizează un capital imponderabil, dar tot atât de necesar producției că şi capitalul material, constituit din instrumente concrete”[228]. În secolul 19 elementele pseudo-burgheze erau în general suprapuse burgheziei pentru că funcțiile statului erau realizate exclusiv de nobilime. Pseudo-burghezii sunt dependenți de burghezie.

Din datele statistice prezentate de autor rezultă numărul mic al reprezentanților burgheziei româneşti. Clasa burgheză se ridică la 500 000 față de 20 milioane de români, adică 2,50% din întreaga populație şi a opta parte din populația urbană. Pseudo-burghezii reprezintă mai mult de 80% din totalul burgheziei. Trei sferturi din pseudo-burghezie exercită profesii finanțate de la buget. Concluzia investigației statistice: „Burghezia românească stă în mod precumpănitor în solda statului”[229]. Sunt evidențiate mari discrepanțe între prezența burgheziei în agricultură şi în sectorul industrial şi comercial, ceea ce îl determină pe exeget să afirme: „Agricultura noastră are un stat major extrem de redus, iar satele sunt aproape lipsite de orice conducere din partea burgheziei.” Pseudo-burghezii sunt prezenți, în proporție mai mare în oraşe. Concluzia investigației sale statistice este extrem de interesantă: „România nu este o țară de burghezi, dar este o țară de proprietari [...]. Formula structurală a României este dar: proprietari mulți, salariați puțini, burghezi rarissimi”[230]. Nu este cazul să insistăm prea mult

228 *Ibidem*, p. 57.

229 *Ibidem*, p. 111.

230 *Ibidem*, p. 112.

asupra acestei teze, care explică multe dintre procesele şi fenomenele sociale că şi conduitele unor întregi grupuri sociale, politice şi culturale româneşti. Aici stă motivaţia lui Manoilescu de a ne întoarce privirea mereu spre moştenirea proprie, în care se înrădăcinează realităţile sociale şi economice prezente.

4. Satul şi oraşul

O contribuţie esenţială aduce Manoilescu la investigarea uneia dintre cele mai complexe probleme sociale româneşti, satul şi ţăranul român. Prin această analiză exegetul se dovedeşte un profund observator al vieţii sociale şi economice reale româneşti. Neînrobit unor teorii străine, el are curajul de a continua gândirea eminesciană despre starea ţărănimii, şi caută explicaţii derivate din fapte, evenimente şi procese sociale autohtone. Dincolo de orice idealizare paseistă sau folclorizantă, savantul priveşte cu obiectivitate situaţia satului şi a ţăranului. Demonstraţia lui gravitează, cum este firesc, în jurul burgheziei româneşti. Pe această clasă socială o face responsabilă pentru perpetuarea chestiunii ţărăneşti şi a celei agricole. Burghezia a profitat, prin toate mijloacele, de sat, exploatându-l numai pentru propriile interese, ceea ce a adâncit prăpastia dintre mediul rural şi cel urban. Evoluţia economiei româneşti nu a fost niciodată dictată de interesul naţional românesc în integralitatea sa: „acest interes a fost satisfăcut câteodată graţie numai unor coincidenţe întâmplătoare dintre interesele burghezieişi acele ale naţiunii”[231].

Pe linia lui Eminescu, Manoilescu argumentează cum satele sunt asuprite de oraşe prin mecanismul celor două elevatoare. Burghezia românească realiza un comerţ inegal şi dezavantajos deoarece exporta produse agricole ale ţăranilor în contul plăţii importului. Satele au fost întotdeauna exploatate de către oraş prin mecanismul numit de autor „elevatorul direct.” Satul furniza produse agricole oraşului, fără că el să primească în schimb o contravaloare echivalentă de mărfuri. A doua cale de exploatare numită „elevatorul indirect” este exportul românesc, alcătuit preponderent din produse ale satelor, cu care se plăteşte importul românesc, destinat aproape în exclusivitate oraşelor. Cu cât era mai mare comerţul exterior cu atât mai mare era dezavantajul ţării, susţine

231 *Ibidem*, p. 91-92.

Manoilescu. Importul realizat se făcea numai în interesul burgheziei şi astfel ea consuma mai mult decât producea: „Între interesul țării şi interesul burgheziei româneşti nu era - dacă socotim totul pe cadranul muncii - nici un paralelism. Burghezia se îmbogățea rapid, în timp ce țara în totalitatea ei se ridica mult mai încet, iar satele abia dacă făceau vreun pas înainte, în ciuda muncii lor din ce în ce mai intensive. În toată această fază interesele economice externe au fost şi au rămas determinante pentru cursul economiei naționale. Ele dictau ce să exportăm, ele dictau ce trebuia să producem, în funcție de nevoile străinătății. Cum spunea aşa de plastic Eminescu, burghezia străină fixa care sunt «mărfurile întrebate»"[232].

Manoilescu este îndreptățit să susțină că străinătatea este un simplu intermediar care determină ca produsele satelor să fie utilizate în interesul exclusiv al oraşelor: „Iată de ce se poate spune că progresul social în România se măsoară, în principal, după cât diminuează exploatarea satelor de către oraşe, prin mecanismul celor două elevatoare"[233]. Situația nu s-a schimbat nici după realizarea Unirii din 1918. Dacă faza comercială a fost o etapă de sacrificii pentru țară - exploatarea permanentă a muncii naționale româneşti, în faza industrială s-a evitat exploatarea exercitată pe calea schimbului internațional. Cu toate acestea în România întregită, deşi prin împroprietărire se schimbase situația țăranilor, burghezia a continuat s-o exploateze prin camătă. Burghezia românească s-a afirmat în dauna scăderii calității vieții sătenilor şi nu prin rentabilitate economică din activități organizate şi conduse de ea şi prin profitul obținut din acestea. Într-un studiu de al său din 1926, *Criterii sociale în finanțele publice*, Manoilescu demonstra că din toate cheltuielile bugetului de atunci 12% mergeau spre sate, şi 68% foloseau oraşelor[234], ceea ce explică totul despre istoria noastră modernă. Nu este vorba de simple speculații verbale, ci de realități crude generate de acest dezechilibru între cele două comunități umane. Şi în acest caz, Manoilescu face o aplicație a tezelor eminesciene şi le argumentează cu date economice. El nu a respins ideile marelui poet cum este, de pildă, aceea despre compensarea între sacrificii şi foloasele aduse de burghezie, ci le-a acreditat tocmai pentru că vizau fapte şi procese sociale indubitabile. Omul de ştiință Manoilescu nu a

232 *Ibidem*, p. 90.

233 *Ibidem*, p. 88.

234 *Ibidem*.

avut prejudecata ca textele eminesciene sunt doar expresii ale imaginarului poetic.

Manoilescu a fost intens preocupat de starea socială şi economică a ţărănimii, conştient fiind de ponderea şi presiunea demografică în toate planurile vieţii sociale româneşti a acestei clase soiale. El a realizat ca nodul soluţionării problemelor fundamentale ale ţării stă în chestiunea ţărănească.

În conformitate cu principiul său metodologic al studiului decalajului dintre agricultură şi industrie, Manoilescu observă cu luciditatea savantului: „În sectorul agriculturii se vădeşte în chip expresiv şi simbolic caracterul inorganic al economiei capitaliste”[235] şi prognozează: „Întregul viitor al burgheziei româneşti. depinde de gradul de pătrundere a oraşelor în sate şi de sporul de intimitate economică şi sufletească realizat dintre oraş şi sat”[236].

La noi există o chestiune ţărănească, nerezolvată ci doar amânată. Avem aproape de două ori mai mulţi ţărani decât este necesar pentru o agricultură raţională. Soluţia este ca o mare parte a populaţiei ţărăneşti să plece din agricultură, ceea ce înseamnă o industrializare masivă, iar oraşul să devină productiv înlăturându-se caracterul său parazitar.

Pentru economistul român civilizaţie înseamnă muncă mai multă pentru confort şi mai puţină pentru subzistenţă: „Situaţia agriculturii noastre poate fi cuprinsă în formula sintetică: pământ bogat, utilaj sărac şi muncă rău plătită”[237], şi de aceea „…chestiunea ţărănească nu se poate rezolva la sate, ci numai la oraşe şi prin oraşe.”

Pentru că industria este calea certă de progres al întregii societăţi, exegetului nu-i scapă realitatea ca industria românească s-a dezvoltat dezordonat, în lipsa unui plan naţional, şi nu în funcţie de nevoile românilor: „Ea a exploatat debuşeul pur orăşenesc creat de clasele mai înstărite ale colectivităţii româneşti şi a ajuns să acopere astăzi între 80-100% din nevoile acestei pături sociale. Dar ea nu a coborât încă din marile mase populare şi ţărăneşti pentru ca să-şi sporească în acest domeniu, însutit, psobilităţile ei [...]. Burghezia a încercat toate mijloacele că şi după reforma agrară sa trăiască mai departe parazitar, evitând de a recurge la soluţiunea - singura onestă din punct de vedere social - de a produce cât mai multe mărfuri industriale şi servicii sociale

235 *Ibidem*, p. 127.

236 *Ibidem*, p. 129.

237 *Ibidem*, p. 134.

efective, pentru că numai în schimbul acestora să capete produsele muncii satelor "[238].

Dezvoltarea satului o concepe ca pe un proces integrat în tipul de activitate europeană: „Numai o economie organizată după modelul european poate fi salvat țăranul din mizeria lui", ceea ce înseamnă o reconstrucție internă a industriei naționale.

Manoilescu examinează burghezia românească în diversitatea ei regională din perspectiva economică, aşa cum G. Ibrăileanu a studiat spiritul critic în cultura română din cele trei mari provincii istorice. Exegetul constată că în Ardeal nu se poate vorbi, înainte de 1918, de o burghezie cu funcții de organizare a muncii şi a producției, dar acolo a existat o clasă mijlocie de meşteşugari şi mici comercianți. Burghezia de aici a avut o evoluție proprie fără legătură cu cea din Regat, desfăşurându-se într-un cadru ostil şi în lipsa unei elite naționale, dar s-a dezvoltat o burghezie bancară, aici ființând un mare număr de bănci.

Țăranul ardelean fiind mai prosper este mai aproape de burghezie decât cel din Regat. El este mai econom. Ardelenii au îndrăzneala de a întreprinde şi de a emigra, ceea ce nu regăsim la românii din alte zone.

Interesante considerații întâlnim despre Banat, caracterizat ca „o Muntenie mai serioasă şi un Ardeal mai fin." Zona de sud-vest „poate servi, alături de Oltenia, ca un rezervor oportun pentru constituirea burgheziei româneşti de mâine." Observă cum burghezia din Transilvania s-a recrutat din rândul țăranilor şi de aceea: „Este aproape paradoxal că dimensiunile burgheze ale sufletului românesc sunt mai dezvoltate în Ardeal decât în vechiul Regat." În vechiul Regat, țăranii erau prea jos şi boierii prea sus pentru a se apropia de mentalitatea şi stilul de viață burghez. În Ardeal o țărănime bogată şi o intelectualitate strâns legată de ea sunt un mediu social favorabil virtuților burgheze[239].

5. Funcțiile burgheziei

Din punctul nostru de vedere, cel mai fecund este, ideatic, capitolul consacrat funcțiilor burgheziei româneşti. Se întreprinde prima investigație românească asupra burgheziei concepută ca o clasă ce-şi asumă misiunea în numele întregii societăți sau al națiunii. Prezentarea

238 *Ibidem*, p. 141.

239 *Ibidem*, p. 100.

sistematică şi coerentă a funcţiilor burgheziei este o contribuţie excepţională la sociologia acestei clase şi la analiza proceselor de modernizare. Funcţiile ei decurg din misiunea menită a o avea această clasă: „Burghezia are o mare responsabilitate istorică. Ea întruneşte maximum de putere politică şi economică; dar puterea obligă. Ea posedă maximum de cultură şi orizont; dar luciditatea obligă. În sfârşit ea atinge maximum de consumaţie; dar consumaţia obligă [...]. Burghezia are astfel maximum de privilegii, între care şi cutremurătorul privilegiu al unor datorii sociale necomparabile cu acele ale altor clase”[240].

Manoilescu se crede îndreptăţit sa judece burghezia românească de la apariţia ei şi până azi în raport de modul cum şi-a îndeplinit datoria sa faţă de naţiune. Acest criteriu se impune şi din realitatea ca naţiunea a fost un scop esenţial în toate actele colectivităţii româneşti.

Pe lângă vechea ei misiune de a îmbogăţi ţara şi de a-i organiza producţia Manoilescu investeşte burghezia cu alte două atribuţii economice în România reîntregită: românizarea vieţii economice şi fuzionarea economică a noilor provincii într-o singură unitate economică. Dacă în ce priveşte prima misiune presupunea declanşarea unor complicaţii ideologice şi etnice, unitatea economică naţională era într-adevăr un obiectiv ce trebuia urgent atins.

Manoilescu sesizează la fel ca alţi autori români, de pildă C. Rădulescu-Motru, diversiunea îndemnului la muncă pornită din ideea că românii nu muncesc. Nu este greu de recunoscut clişeul ideologic des repetat în epoca modernă şi contemporană a românilor, anume că aceştia trebuie să muncească. Manoilescu disjunge între muncă şi organizare: „Nu cunoaştem o manifestare mai stupidă şi mai inutilă decât platonicul îndemn la muncă, care revine atât de des în discursurile oficialilor noştri! [...] Adevărul este, dimpotrivă, că în România se munceşte mult dar se munceşte rău şi fără socoteală. Lozinca noastră nu trebuie să fie munca cu orice preţ, ci munca individual inteligentă şi colectiv organizată. [...] O burghezie adevărată nu face elogiul muncii, ci pe acel al organizării. Căci nota specifică şi misiunea în lume a burgheziei este [...] să organizeze “[241]. Manoilescu cere o muncă bine organizată şi eficientă, condiţie indispensabilă pentru progres, iar burghezia este îndrituită sa aşeze relaţiile de muncă pe acest temei.

Dar, constată Manoilescu, există multe deficienţe burgheze.

240 *Ibidem*, p. 116.

241 *Ibidem*, p. 123.

Burghezia din România reîntregită şi-a îndeplinit misiunea sa economică mai puțin decât aceea din vechea Românie. Statul român s-a dezvoltat neprogramatic, discontinuu, incoerent, ceea ce reflectă neputința burgheziei de a administra țara într-o nouă situație etnică, politică, culturală şi economică. Deşi realizările industriale interbelice sunt mari, totuşi ele nu se datoresc statului sau capitalismului român, ci jocului american de interese şi dezvoltate într-un mediu economic controlat de străinii din interior şi din afară.

Autorul analizează fiecare funcție economică a burgheziei: organizarea comerțului extern şi intern, modernizarea producției agricole, rezolvarea chestiunii țărăneşti şi reducerea presiunii demografice la sate, industrializarea, suprimarea exploatării satului de către oraş, agonisirea capitalului național, toate fiind misiuni extraordinare ce urmau a fi realizate în timp foarte scurt. Manoilescu concepea burghezia românească drept o clasă cu meniri istorice, obligată de a le realiza, conform formulei național-socialiste, după care „orice patron este însărcinat de națiune ca să organizeze munca şi să împlinească anumite funcțiuni de interes general”[242]. Nu a mai fost nevoie. Un alt regim totalitar - cel comunist a distrus burghezia, iar misiunile amintite au fost preluate de acesta, şi le-a înfăptuit în bună parte cu mijloacele ştiute.

Din scrierile lui Manoilescu rezultă limpede asocierea burgheziei de activitatea industrială. Industria este calea esențială de afirmare şi susținere a burgheziei. Prin industrie este posibilă dezvoltarea modernă a unui popor. Fără să disocieze direct, Manoilescu înțelege prin burghezie, industrie, progres ca dimensiuni ale modernizării. Discută despre virtuțile industriei în evoluția economică şi în educarea comunităților naționale, ea fiind şi o bază de cultură şi de educație spirituală: „Industria nu este numai cheia bogăției statelor moderne, dar este în acelaşi timp şi o mare şcoală a popoarelor. Nu poate să se ridice spre formule sociale superioare poporul care n-a făcut şcoala industriei”[243].

Prin valorificarea potențialului ei economic şi uman România are datele naturale pentru dezvoltarea industrială infinit superioare tuturor celorlalte țări sud-est europene, susține economistul român, dar acest obiectiv este realizabil numai dacă burghezia îşi îndeplineşte una din

242 *Ibidem*, p. 128.

243 *Ibidem*, p. 136.

atribuțiile ei - destinarea celei mai mari părți din plusvaluta întreprinderii pentru investiții. Manoilescu cere burgheziei sa răspundă astfel misiunii ei specifice - agonisirea, derivată mai ales din plusvaloare şi mult mai rar din salarii.

Concordant cu viziunea sa despre mecanismele după care funcționează relațiile dintre țările capitaliste, Manoilescu discută despre ceea ce el numeşte prejudecata capitalului - acesta ar fi inimitabil şi deci țările fără capital ar trebui să se resemneze a primi mărfuri industriale din țările cu capital - teză falsă, apreciază Manoilescu, pentru că dimpotrivă, nu capitalul face industria ci industria face capitalul. Întrucât: „Capitalul inițial al industriei este o forță necesară, dar numai o singură dată. [...]. Consumatorul este în orice caz acel care constituie capitalul fabricilor. Dacă consumă mărfuri naționale, el ajută să se constituie şi să se reconstituie capitalul fabricilor naționale; dacă consumă mărfuri străine, el ajută să se constituie şi să se reconstituie fabricile din străinătate”[244].

Manoilescu constată că burghezia românească consumă disproporționat de mult şi serviciile aduse de ea colectivității naționale nu pot compensa acest sacrificiu. Aidoma lui Eminescu, el remarcă nivelul foarte scăzut al productivității naționale: „Caracteristica noastră națională este mediocritatea, reaua calitate şi lipsa de intensitate în tot ceea ce muncim, iar nu dezertarea absolută de la muncă. România nu cunoaşte nicăieri absolutul”[245].

Manoilescu ia în seamă ipoteza socializării generale. Dacă aşa cum se întâmpla în Rusia bolşevică, se transferă toate veniturile din plusvalută în folosul salariaților, rezultatul ar fi o îmbunătățire a veniturilor salariaților abia cu 20%, dar din punct de vedere al socialismului ar fi absurd deoarece ar avea loc o deposedare a celor mulți în favoarea celor puțini, dat fiind ca numărul proprietarilor în România este de 3 ori mai mare decât al salariaților. Acelaşi lucru s-ar întâmpla şi cu socializarea tuturor veniturilor burgheziei, soarta maselor s-ar îmbunătăți cu 4%, de unde reiese ca partea din venitul național consumată de clasa burgheză este mică şi de aceea secretul ridicării economice a maselor nu stă în repartizarea egală a venitului național între toate clasele, ci într-o problemă de producție - sporirea venitului național prin noi metode de muncă şi organizare.

244 *Ibidem*, p. 147.

245 *Ibidem*, p, 158.

Cât privește funcțiile sociale ale burgheziei, acestea sunt conservarea socială, diminuarea exploatării între clase, micșorarea fricțiunilor între ele, îmbunătățirea directă a vieții sociale, așadar un rol de regulator al vieții sociale. Manoilescu argumentează falsitatea tezei susținută mai ales de Vintilă Brătianu, că burghezia românească a avut rol de solidarizare între clasele de jos și cele de sus. Dimpotrivă, ea a promovat o despărțire gravă între boierime și țărănime, fiind din acest unghi alături de criticii burgheziei - junimiștii și socialiștii - care reclamau distrugerea de către burghezie a solidarității sociale tradiționale.

La noi, afirmă Manoilescu, nu a existat o economie a profitului ci numai o economie a consumației. După pacea de la Adrianopol s-a dezvoltat economia agricolă pentru profit. Burghezia comercială a transformat proprietatea mare în întreprindere capitalistă și prin aceasta a introdus virtuți, deosebite de ale boierilor și țărănimii. Spiritul rural atât la boieri și la țărani se distingea prin tradiție, conformism și concepție mistică a vieții. Burghezul se caracterizează prin progres, individualism, concepție mercantilă a vieții[246].

Revine ca un leit motiv ideea că burghezia luptă împotriva sărăciei și a ignoranței, ea are misiuni importante în ridicarea țărăinimii, dar nu și-a făcut datoria față de această clasă. Același rolul îl are burghezia în educarea muncitorilor. Manoilescu judecă atitudinea burgheziei față de cele două clase lucrative prin modul cum a răspuns trebuințelor acestora și ajunge la concluzia că totul s-a redus la crearea unui cadru legislativ fără a mai acționa pentru punerea sa în practică: „și în politica socială față de muncitori, ca și în chestiunea țărănească, apare permanentă latura spiritului românesc care socotește că legile pot face și desface totul. Mania legilor, adorația și încrederea în legi, este nu numai un efect al culturii juridice, atât de răspândită la noi, ci și o formă comodă de degajare în fața unei responsabilități sociale precise”[247]. Dar ce este mai grav rămâne ignorarea fabricii acolo unde ar trebui să se asigure asistență muncitorească.

Când discută despre modul cum se achită burghezia de misiunea de educare a tuturor categoriilor sociale, exegetul se exprimă într-un limbaj destul de critic: „Burghezia în general însă a fost de o nesimțire totală în ce privește pe micii producători și comercianți din orașe”[248].

246 *Ibidem*, p. 173.

247 *Ibidem*, p. 184.

248 *Ibidem*, p. 189.

Un loc aparte îl ocupă studiul funcțiilor politice îndeplinite de burghezie. Se recunoaşte că în tot secolul 19 scena politică românească a cunoscut trei personaje colective- străinătatea, boierimea, şi burghezia. Poporul nu a fost decât un simplu spectator „care de multe ori nici nu înțelegea ce piesă joacă”[249]. Străinătatea a creat ambianța favorabilă pentru o nouă economie şi un nou stat românesc. Boierimea a creat statul. Statul a creat burghezia: „Iar burghezia, drept recunoştință, a mâncat pe boieri şi a confiscat statul”[250]. Burghezia este elita politică a României, ea îşi asumă dreptul exclusiv de a decide în viața publică. „Țara legală” a fost totdeauna o emanație exclusivă a burgheziei şi toate instituțiile politice preluate din Apus au fost profitabile burgheziei: „Clasa burgheză care s-a înfiripat de pe urma instituțiilor economice şi politice de import, nu şi-a însuşit în fond spiritul acestor instituțiuni, dar este cert că a folosit enorm de pe urma lor. Dacă nu a existat o adaptare sufletească ideală, a existat în schimb acea formă strânsă, precisă şi solidă care este adaptarea prin interes”[251].

Burghezia este clasa cea mai productivă şi cea mai cultă, însă ea nu a fost astfel dintotdeauna: „În toate țările burghezia la începuturile ei a trăit din anumite privilegii şi monopoluri. La noi, aceste privilegii i-au fost acordate direct de stat.” Statul este cel mai mare consumator al industriei româneşti şi protector al industriei. El este şi patron şi mare întreprinzător: „Bugetul apare astfel ca instrumentul cel mai puternic de susținere a burgheziei şi de garantare a privilegiilor ei.”

Alte două funcții importante - organizarea şi administrarea statului stau în atenția exegetului. Atribuțiile acestea s-au concretizat în alcătuirea unei birocrații şi a unui mare număr de legi: „Pentru român a organiza pe hârtie, în texte şi paragrafe, este una din cele mai mari voluptăți. Statul român a fost construit, dacă nu ca un castel de cărți de joc, în orice caz ca unul ridicat din teancuri de coduri [...]. Această «epocă eroică» a construcțiunilor pe hârtie a statului românesc a dat naştere unei birocrații formidabile”[252]. În România administrația este centrul de inițiativă şi de acțiune pentru orice domeniu al vieții sociale. Mai mult, ea s-a impus cu formele occidentale în conştiința şi conduita românilor.

249 *Ibidem*, p. 191.

250 *Ibidem*.

251 *Ibidem*, p. 192.

252 *Ibidem*, p. 197.

Manoilescu crede în rolul burgheziei de educare politică a națiunii. Întrucât burghezia a creat la noi instituțiile liberale îi revine misiunea dificilă de a forma spiritul civic. În trei direcții mari trebuia să se dezvolte activitatea politică a burgheziei: doctrinară, organizare şi disciplinarea grupurilor politice, realizarea unui conținut sufletesc în instituțiile politice importate. Autorul se opreşte la fiecare dintre aceste direcții. Ce constată? În ce priveşte perspectiva doctrinară, stabileşte că de fapt nu avem doctrine politice: „La intelectualii români nu există pasiunea doctrinară, ci numai aceea a cotidianului politic; preocuparea politică a burgheziei se reduce la eternul «când pleacă guvernul», «cine vine» şi la meschinele probleme de remaniere în personalul guvernamental. Ca gândire socială burghezia este mai mult decât inferioară; singurii intelectuali care au reprezentat la noi o doctrină socială şi politică serioasă au fost socialiştii”[253]. Dintre toți oamenii politici ai vechii Românii cei mai slabi doctrinari au fost liberalii. Toate marile personalități ale culturii au fost situate în afara şi împotriva partidului liberal. Aceeaşi sărăcie doctrinară se întâlneşte la conducătorii politici, iar când aceştia au avut idei le-au luat direct din străinătate. Aşa se explică de ce partidele de guvernământ nu au avut o ideologie clară, pentru că nu se regăsea în lucrări de doctrină, ceea ce a determinat să nu se poată da un răspuns la întrebarea ce este doctrina conservatoare sau ce este liberalismul. Chestiunea stăruie şi astăzi când cei care se consideră continuatori ai celor două partide nu ştiu foate exact ce au fost cele două doctrine, aducând permanent ca argument teze ale doctrinelor universale. Manoilescu pune o chestiune de maximă relevanță pentru complinirea doctrinarului şi a acționalului în politica românească. Trebuie spus că marile noastre momente istorice din epoca modernă nu au avut sorgintea în proiecte teoretice, adică într-un fond doctrinar din care să se extragă strategii, alternative de conducere şi organizare a unor procese noi.

Manoilescu prezintă sociologic, mecanismele de funcționare a procesului de dezvoltare modernă a țării. Dacă burghezia prin definiție este independentă, la noi ea s-a remarcat prin obediență către instituții de stat, din cauza puterii economice slabe. Exponentul burgheziei a fost Partidul Liberal, partid care a căutat să aibă control asupra statului, şi astfel să propulseze burghezia în instanțele de conducere statală: „Liberalii au instituit şi au cultivat în țara aceasta, cu o artă

253 *Ibidem*, p. 201.

extraordinară aservirea prin materie. Instituțiile create de dânşii vizau toate punerea marii burghezii - prin mecanismul intereselor - sub conducerea centrală a partidului liberal”[254]. Exegetul recunoaşte rolul Partidului Liberal în disciplinarea păturii conducătoare: „Căci era pentru prima oară - după secole - când o mare parte din clasa conducătoare cunoştea o formă oarecare de disciplină socială.”

Boierii au avut securitatea materială garantată iar independența lor a fost o cauză permanentă de anarhie politică. Independența prea mare a boierimii a avut efecte negative asupra stabilității domniei şi a țării. Exponenții lor sunt reprezentanții partidului conservator: „Netemându-se de mase, neumilindu-se în fața Coroanei, conservatorii au fost în toate clipele mari, depozitarii neînfricați ai instinctului național”[255].

6. Naționalismul

O analiză a rolului şi destinului burgheziei nu putea fi completă fără examenul unui fenomen asociat burgheziei: naționalismul. Manoilescu crede că naționalismul european s-a născut şi a evoluat împreună cu burghezia liberalo-capitalistă. Naționalismul burgheziei liberalo-capitaliste a împărțit Europa în comunități de interese adverse şi inamice. Exegetul pune declanşarea celor două războaie mondiale pe seama acestui naționalism. Prin urmare acest tip de naționalism nu se mai justifică. Astăzi naționalismul burghez este depăşit de naționalismul totalitar. Naționalismul devine scopul suprem, iar burghezia unul din mijloacele prin care acesta îşi realizează idealurile sale. Burghezia va fi susținută exact cât cer interesele comunității naționale: „Naționalismul totalitar - şi numai acesta - va supraviețui secolelor viitoare”[256]. Asemenea afirmații apodictice sunt departe de îndoiala metodică şi de prudența, caracteristici intrinseci ale omului de ştiință, de care Manoilescu nu ține seama de această dată.

Manoilescu vorbeşte de naționalismul economic românesc. Acesta înseamnă lupta externă a întregii economii interne împotriva intereselor economice ale străinătății şi lupta de cucerire pe seama românilor a pozițiilor economice hotărâtoare.

În contextul epocii, autorul dezbate o chestiune controversată, româ-

254 *Ibidem*, p. 210.

255 *Ibidem*, p. 211.

256 *Ibidem*, p. 257.

nizarea economiei româneşti. Să spunem, că această cerință a interesat pe o bună parte din istoricii, economiştii, scriitorii şi antropologii români de-a lungul unui veac. A existat o realitatea socială indiscutabilă - prezența unui număr mai mare de agenți economici străini decât numărul românilor. După încercări nenumărate, Manoilescu se crede îndreptățit sa vorbească de eşecul românizării burgheziei. Îi impută burgheziei liberale toate nereuşitele societății româneşti. Deşi ar fi avut la dispoziție permanent mecanismele statului prin birocrația lui economică şi neeconomică, burghezia liberală a adoptat o politică falimentară. Nu uită să menționeze ajutorul dat străinilor din țară de Banca Națională, cunoscut din propria experiență de guvernator al acestei instituții fundamentale. Şi evident, nu trece peste Partidul liberal, care nu ar fi lucrat pentru întreaga burghezie românească, din care motiv nu s-ar fi bucurat de interesul întregii intelectualități. Manoilescu dă vina pe statul român pentru nefavorizarea elementului economic românesc, remarcând, în acelaşi timp, inabilitatea şi mediocritatea conducătorilor economiei naționale.

Inconsecvența lui Manoilescu se dovedeşte atunci când cere românizarea pentru toți străinii, dar vorba lui, românii nu cunosc nicăieri absolutul, deci nici în cazul relațiilor interetnice, pentru că el însuşi apreciază cum românizarea trebuie să ia în seamă o excepție, comunitatea națională germană, această fiind egală în drepturi cu comunitatea națională română, încă un argument despre manifestarea unui anumit oportunism detectabil în scrierea sa.

7. Rolul şi valoarea instituțiilor

S-a discutat şi se discută în spațiul public românesc despre impactul societății româneşti cu instituții moderne. Contactul direct al oamenilor cu instituțiile a relevat disfuncționalități ale acestora, derivate din neaderența lor la trebuințele concrete ale românilor. Faptul acesta a fost explicat prin caracterul străin al instituțiilor, detaşabile de particularitățile psihologiei etnice româneşti.

Manoilescu aduce o altă perspectivă de analiză. El crede că necesități economice au dus la adaptarea multora dintre instituțiile politice şi culturale occidentale, în temeiul unei selecții: „Toate celalte instituții liberalo-burgheze - care au fost atribuite exclusiv intereselor capitaliste -

n-au avut nici un fel de legătură cu nevoile economice"[257]. Reorganizarea administrativă, organizarea satului sub formă de comună, modernizarea Codului penal nu s-au produs din motive economice, dar s-au datorat unor factori ideologici. Doar Codul comercial, căile ferate şi porturile, camerele de comerţ, bursele, legile de liberalizare a comerţului şi sistemul metric au fost create direct „de interesul economic apusean."

În transformarea rapidă a instituţiilor româneşti a dominat spiritul francez „prin definiţie ideologic şi cu tendinţe de prozelitism", cum îl defineşte autorul. Între spiritul francez şi cel românesc ar exista similitudini clare: „Acest spirit francez a triumfat pentru că era de fapt şi spiritul nostru, totdeauna gata să dea precădere motivelor ideologice şi să facă dovada unui perfect mimetism instituţional!"[258]. Capitalismul occidental a influenţat numai un număr mic de instituţii economice, tehnice şi juridice care atingeau interesele sale şi a susţinut manifestarea libertăţii numai în economie. Politic, capitalul străin urmărea ca ordinea sa domnească în Principate.

În diferenţă de junimişti şi de socialişti, Manoilescu nu ia în calcul rolul decisiv al instituţiilor în modernizarea economică: „Nu pe calea instituţiunilor, ci pe calea jocului de interese s-au produs o serie de transformări profunde în economia românească", fără să ţină seama că din acelaşi areal occidental s-au transmis influenţe dintre cele mai diverse, concretizate, inclusiv în economie, în instituţii politico-juridice. Manoilescu se află într-o profundă contrazicere când susţine că nu instituţiile au determinat prefaceri esenţiale în economie, dar revine des la aserţiunea despre rolul statului în susţinerea burgheziei. Or, nu putea un stat medieval să propulseze burghezia ca o clasă fundamentală în societate, de unde divorţul dintre stat şi societate, semnalat de Maiorescu, Eminescu şi Caragiale.

Analistul recunoaşte semnificaţia reală a conţinutului sufletesc în instituţii. Manoilescu consideră că problema instituţiilor de import are două aspecte: 1. Problema generală a valorii educative a instituţiilor; 2. problema particulară a valorii şi oportunităţii instituţiilor de import în ţările înapoiate. Este delimitată o problematică generoasă de studiu al proceselor de dezvoltare modernă prin dimensiunea psihologică a instituţiilor. Autorul se mulţumeşte, nici avea altă alternativă, cu scurte consideraţii ce au menirea de a argumenta necesitatea instituţiilor în

257 *Ibidem*, p. 95.

258 *Ibidem*, p. 96.

câmpul social şi politic românesc. De aceea, pentru Manoilescu este limpede că societatea românească a fost revoluționată de sus în jos. Revoluția instituțională s-a făcut în acelaşi timp pe două planuri: ideologic şi economic. Instituțiile sunt instrumente de continuitate şi de stabilitate socială, prin care se exercită în mod permanent influența educativă a elitei naționale asupra maselor.

În ce priveşte oportunitatea instituțiilor de import, acestea „sunt în general suspecte de inadaptabilitate"[259], pentru că este prea mare decalajul dintre exigențele lor şi starea moravurilor, încât opera lor de educație devine imposibilă, şi el cere un anumit criticism rațional şi măsurat față de instituțiile şi ideile de import.

Solidar cu E. Lovinescu privind modul de a discuta despre evoluția noastră modernă, i se alătură în cererea acestuia de a se face un inventar al instituțiilor trecutului, întrucât el crede, spre deosebire de istoricul literar ,că acestea au existat şi pot fi repuse în acțiune. El însuşi dă ca exemplu breasla, instituția tradițională care a salvat pe meseriaşii români în fața influențelor străine. Manoilescu exprimă o atitudine normală față de impactul cu instituțiile moderne şi precizează că trecerea de la formal la calitativ nu este specifică doar românilor. Funcționarea repetată şi continuă a oricărei instituții duce cu vremea la o adaptare automată între scopul şi spiritul său, între ea şi conținutul sufletesc al oamenilor[260].

8. Elitele româneşti

Deosebirea între liberali şi conservatori privind căile de modernizare a țării este pusă pe seama diferenței dintotdeauna de nivel sufletesc şi cultural dintre ei. Şi aici se poate recunoaşte eterna antiteză dintre tipul estetic şi reacționar, specific conservatorilor, şi tipul politic şi revoluționar - caracteristic liberalilor.

Manoilescu îşi pune îndreptățit întrebarea dacă burghezia românească este o elită, interesat fiind de organizarea şi conducerea instituțională, cu deosebire cea de la nivel statal. El socoteşte că elita prin însăşi natura ei, trebuie să cumuleze toate funcțiile de conducere, în toate sectoarele de activitate națională, dar urmare a unei selecții şi circulații a elitelor. Din analiza comparată a burgheziei româneşti

259 *Ibidem*, p. 214.

260 *Ibidem*, p. 217.

cu burghezia franceză, germană şi americană constată „deficitul de responsabilitate" al burgheziei româneşti.

O elită adevărată este numai aceea care împlineşte în acelaşi timp funcţiile de conducere în toate cele trei sectoare fundamentale ale societăţii: funcţia politico-militară, funcţia economico-socială şi cea culturală. Există o solidaritate a acestor funcţii esenţiale care constituie conducerea unei societăţi. Elita oricărei ţări, îndeplinind aceste funcţii, trebuie să potenţeze toate virtuţile existente ale maselor - munca, disciplina şi vitejia - transformându-le în forţe naţionale efective - forţa economică, forţa politică şi forţă militară. Funcţia devenirii sociale, funcţie voluntară, necodificată şi neremunerată, după cum o descrie Manoilescu, aparţine elitei, şi este îndeplinită de marii originali şi îndrăzneţi, creatori de idealuri. În evaluarea elitelor el enunţă principiul economiei forţelor - un om competent nu trebuie să îndeplinească niciodată o funcţie inferioară propriei sale valori, iar societatea este obligată să se organizeze pe acest temei.

Cu toate accentele critice, Manoilescu recunoaşte meritele elitei româneşti în edificarea statului român modern: „La începutul veacului al 19-lea, când nu exista nici conştiinţă naţională nici vreo armătură de stat românesc, elita a înţeles că cea mai mare urgenţă era cultura. Ea trebuia să-i dea poporului conştiinţa unităţii sale şi tot ea trebuia să pregătească organizarea tehnică a aparatului modern al statului; cultura însemna atunci prezentare în faţa lumii şi forţa"[261]. Toată activitatea pentru cultură s-a desfăşurat pe două linii. Prima - descoperirea în istorie, în filologie şi în folclor a elementelor originalităţii româneşti menite să afirme în faţa lumii fiinţa noastră naţională[262]. A doua – faza tehnică, include toate cunoştinţele care facilitează constituirea statului şi dezvoltarea vieţii materiale a societăţii. „În fruntea acestora a stat ştiinţa juridică care a avut un rol obsedant de-a-lungul veacului al 19-lea, servind la construcţia, prin texte şi paragrafe, a tuturor instituţiilor noastre", conchide Manoilescu.

Ce s-a întâmplat cu burghezia românească? Manoilescu crede că aceasta a înţeles de mult nevoia de a dispune conducerea în toate marile sectoare ale vieţii naţionale, dar un asemenea obiectiv nu a fost atins

261 *Ibidem*, p. 393.

262 Aceeaşi idee a afirmat-o un antropolog norvegian în deceniul 10 al secolului al XX-lea, deci după 50 de ani de la aserţiunile lui Manoilescu, vezi Thomas H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, 1993.

niciodată. Numai funcția militară a fost împlinită exclusiv prin burghezia românească. Funcția politică şi cea culturală au fost penetrate de elemente evreieşti, iar viața economică a fost în mică măsură în mâna românilor. Burghezia românească nu va fi o elită până când nu va câştiga rolul conducător în toate aceste sectoare de acțiune socială, şi de aceea nu este încă elită națională.

Pentru observatorul vieții româneşti se desprinde faptul anulării principiului autorității naturale, a acelei autorități care nu are nevoie de teorii ca s-o justifice şi nici de sancțiuni ca s-o impuie, cu deosebire de când boierimea a dispărut ca funcție națională şi socială, şi odată cu adoptarea votului universal. Manoilescu crede că poporul nu vede în burghezie un model al perfecțiunii. Recunoaşte superioritatea absolută a burgheziei româneşti în cultură şi în îndrăzneală, dar cultura singură nu este suficientă pentru a o califica drept elită şi deci o clasă conducătoare. Calitățile sufleteşti definesc categoria socială a aleşilor. Burghezia românească nu are psihologic o superioritate absolută şi nici măcar una relativă în comparație cu masele. Burghezia n-are generozitate, n-are ținută, nu are mai ales caracter: „Nimic nu califică mai penibil mediul nostru cultural decât oportunismul fără limită, care se vădeşte la fiecare pas, chiar în aprecierea valorilor pur intelectuale”[263].

Superioritatea absolută, ca şi cea relativă, a unei clase conducătoare este determinată de un proces sistematic şi continuu de selecțiune. Se constată că în burghezia românească se intră prea uşor. O familie stabilită în burghezia românească prin meritele unei generații nu-şi păstrează decât rar filiațiunea în cadrul aceleiaşi profesiuni[264]. Principiul dinastic atât de fecund în familiile burgheziilor occidentale, este rar operant la români.

9. Statul

Am, amintit de mai multe ori despre acreditarea de către Manoilescu

263 *Ibidem*, p. 280-281.

264 Manoilescu sesizează un fapt de importanță deosebită în evoluția societății capitaliste, anume durata capitalului cultural şi ereditar, idee care peste ani va fi enunțată şi de istoricul francez F. Braudel. Printre condițiile de dezvoltare a capitalismului, Braudel enumeră o economie de piață bine structurată, longevitatea în cadrul aceloraşi familii şi acumularea capitalului în interiorul lor, funcționarea pieței mondiale şi practicarea comerțului la distanță, F. Braudel, *Jocurile schimbului*, I-II, traducere şi postfață de Adrian Riza, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.

a rolului statului în formarea şi dezvoltarea burgheziei româneşti. El discută despre existenţa unei crize a liberalismului şi a capitalismului, cu efectul cel mai important - erodarea statutului burghez. O dată cu primul război mondial s-a accentuat criza de expansiune a capitalismului. De a-lungul secolului al XIX-lea burghezia reuşise sa asigure popoarelor europene o prosperitate crescândă prin deschiderea continuă de noi debuşeuri, datorită aservirii economice a tuturor ţărilor semicivilizate. Fenomenul dominant al timpului nostru este descentralizarea industrială a lumii. Burghezia nu mai reuşea sa asigure prosperitatea naţională. Prăbuşirea liberalismului, ca principiu general economic şi politic, nu înseamnă şi prăbuşirea întregului edificiu social.

După ce teoretizează revenirea la forme sociale vechi pe principiul evoluţiei în spirală, exegetul afirmă: „Astăzi forma superioară de întoarcere a istoriei se cheamă totalitarism. [...] Victoria statului - reprezentând comunitatea naţională sub conducerea celor mai buni - asupra forţelor capitalismului liberist, a fost cea mai frumoasă izbândă pe care a repurtat-o vreodată ideea de naţiune asupra egoismului de grup social”[265]. Se va ajunge prin statul corporatist la dematerializarea progresivă a mobilelor economice ale burgheziei şi la înlocuirea beneficiului material prin bucuria de a realiza izbânzi economice, idee dacă nu similară, cel puţin comparabilă cu teza marxistă despre organizarea societăţii comuniste pe principiul de la fiecare după capacităţi fiecăruia după nevoi. Ce ar însemna bucuria de realizări economice, dacă nu activitate desfăşurată dincolo de motivaţia strict materială? Manoilescu neglijează specificul naturii umane orientată de aspiraţii, idealuri şi motivaţii, cu toate că în altă parte recunoaşte rolul lor. S-a dovedit cu prisosinţă că din cauza limitării libertăţii de opţiune nici un regim totalitar nu a rezistat.

Deşi a afirmat direct, fapt recunoscut de exegeţi de ai săi, deosebirea dintre concepţia sa despre corporatism şi alte viziuni despre aceeaşi chestiune, totuşi în *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* face trimiteri la tipul german de corporatism. Se înţelege, departe de noi de a-l eticheta pe economistul şi sociologul Manoilescu drept ideolog fascist sau nazist. Trebuie spus că savantul român, cu toate aspiraţiile sale politice, nu a aderat, în planul acţiunii, la ideologia fascistă. Teoretizarea corporatismului, care se întâlneşte în unele privinţe cu doctrinele fasciste, nu se suprapune acestora. Nu este mai puţin adevărat, Manoilescu

265 M. Manoilescu, *op. cit.*, p. 328.

amestecă analize științifice excepționale cu aserțiuni ideologice, unele de o rară precaritate.

Ce înțelege Manoilescu prin corporatism? Un mod de organizare menită a duce la creşterea economică, şi pe această bază, a prosperității fiecărei națiuni: „Formula fundamentală de organizare - oricare i-ar fi numele şi deosebirile de nuanțe de la țară la țară - este corporatismul”[266]. Această formă de structurare a puterii statale vine după epoca de expansiune a industrialismului occidental ce a avut ca efect acumularea de bogății de către țările industriale şi sărăcirea cronică a țărilor neindustrializate. Autorul *Secolului corporatismului* concepe regimul corporatist ca unul totalitar cu misiunea de a realiza un control al prețurilor, salarii controlate, stabilitatea prețurilor interne, impozit, toate fiind mijloace de asigurare a progresului economic. Totalitarismul care stă deasupra partidelor şi a claselor este urmarea logică a naționalismului victorios: „Statul totalitar apare astfel drept cea dintâi încorporare politică sinceră şi adecvată a națiunii.” Corporatismul îngăduie o organizație pluriformă şi specifică fiecărei țări cu diferențieri şi particularități care să țină seama de tradițiile şi de geniul fiecărui popor, afirmă Manoilescu.

Diferența dintre un regim socialist şi unul de economie totalitară este că în primul conducătorii industriei sunt funcționari numiți de stat, pe când în al doilea proprietarii sunt selectați prin ereditate şi prin capacitatea fiecăruia de a se menține în fruntea întreprinderii moştenite.

Vorbind despre viitorul burgheziei româneşti, Manoilescu formulează cerința necesară a elaborării unor prognoze întemeiate ştiințific: „Nu poți fabrica după propria închipuire o societate care să trăiască şi să dureze”[267], iar mai departe scrie: „Destinul burgheziei româneşti nu poate fi înfățişat nici ca o prognoză precisă, nici ca o viziune mistică. Ştiința nu o face posibilă pe cea dintâi şi nu o îngăduie pe cea de a doua”[268]. Oamenii au interese, idealuri proprii şi le vor realizate aşa cum vor ei. Cu toate aceste precațiuni, Manoilescu nu ține seama permanent de ele.

Previziunea evoluției burgheze este determinată de sincronism şi interdependență. Savantul român concepe dezvoltarea României numai în relație cu Europa, aşa cum s-a întâmplat în toată epoca noastră modernă: „pe cale să se producă şi de data aceasta, cum s-a

266 *Ibidem*, p. 335.

267 *Ibidem*, p. 342.

268 *Ibidem*, p. 349-350.

produs de atâtea ori în ultimele două veacuri, între dezvoltarea socială, economică şi politică a lumii şi aceea a noastră”[269]. Din acest punct de vedere Manoilescu poate fi considerat promotor al structurilor europene. Viziunea sa nu se axează pe un autarhism economic, dimpotrivă se detaşează prin realismul ei. În aceeaşi direcţie ca şi Lovinescu, el afirmă fără echivoc: „Este copilăresc să se presupună astăzi ca o ţară ca România poate să aibă o dezvoltare socială şi economică absolut autonomă”[270]. El crede că se va crea la noi un dinamism economic aşezat pe proprietatea privată, „dar desprins de acel egoism feroce şi de acea îngustime de minte care caracterizează burghezia.” Sfârşitul celei de a doua conflagraţii mondiale îl prevedea a fi unul al unui început de organizare a structurilor europene: „Războiului nu-i va urma o etatizare, ci o reprivatizare a economiei. Pe scară europeană organizarea economiei se va face prin cartele internaţionale şi prin planuri generale europene”[271].

Statele europene vor consimţi la unele sacrificii aparente sau reale ale libertăţii lor, pentru a realiza o formă superioară de organizare continentală. În locul naţionalismului burghez şi capitalist, se va afirma naţionalismul totalitar născut din înţelegerea pentru noua Europă şi sortit a realiza concordanţa dintre interesele naţionale şi cele europene, susţine Manoilescu.

În ceea ce priveşte România, aici se va instaura un stat care va schimba relaţia sat-oraş în sensul realizării echilibrului dintre ele. O bună parte din mărfurile importate în România vor fi destinate satelor, sporindu-se debuşeul industriei străine, recte central-europene. Ţăranul român va fi un mare consumator, crede Manoilescu. El reiterează ideea despre misiunea burgheziei în procesul de industrializare a satelor: „România nu-şi va găsi nici echilibrul, nici prosperitatea decât în ziua în care va adapta în chip raţional numărul locuitorilor săi rurali la suprafaţa pământului său cultivabil. Cel puţin un sfert din ţărani spre industrii şi meserii, iată lozinca deceniilor ce va veni. Dublarea muncitorilor de tot felul din industrie şi meserii, iată a doua formă a aceleiaşi lozinci!”[272]. Pentru a realiza aceasta sarcină burghezia trebuie să renunţe la preocuparea exclusivă a beneficiului individual şi să facă

269 *Ibidem*, p. 350.

270 *Ibidem*, p. 351.

271 *Ibidem*, p. 339.

272 *Ibidem*, p. 380.

din industrie un mare instrument de prosperitate a maselor.

În noua situație ce ar apare în Europa corporatistă, burghezia ca clasă socială rămâne indispensabilă, iar dispariția ei ar aduce dezorganizare, haos şi mişcări sociale. Nu există altă clasă capabilă de a organiza viața socială şi economică. În acest sens îşi exprimă îndoiala că țărănimea ar putea produce marea transformare, ea nu este un element propulsor şi conducător, ci reprezentativ şi consultativ. Cât priveşte proletariatul industrial, acesta este considerat un pericol pentru burghezie.

Autorul vorbeşte de deficiențele interne ale burgheziei. Singurul pericol interior adevărat poate veni numai din sciziunea elementelor burgheze propriu-zise şi cele pseudo-burgheze. Manoilescu apreciază că burghezia nu are destulă încredere în ea însăşi, nu are îndrăzneală. Nu există la noi o doctrină şi conştiință burgheză care să-i facă pe burghezi mândri de superioritatea lor intelectuală: „La noi în era democrației s-au exaltat numai virtuțile maselor." Burghezia nu arată prin nimic o conştiință de clasă conducătoare, dimpotrivă arată lipsa sentimentului intim al legitimității. Inexistența conştiinței de clasă a burgheziei se datorează pasiunii sectare de partid. O idee de mare actualitate reprezintă aserțiunea sa despre tendințele burgheziei româneşti de a prelua forme anacronice din capitalismul apusean: „Nenorocirea noastră este ca ne adaptăm prea bine fazei occidentale a capitalismului în declin, caracterizată prin toate formele de oboseală şi mai ales prin birocratizare"[273].

În noua structură burghezia se va subordona statului, urmare a săvârşirii unei revoluții pentru calitate, care se traduce în acțiunea clasei conducătoare de refacere a țării în ființa ei morală, să dea maselor încredere în elită, să creeze o adevărată comunitate națională de tip totalitar. Aşadar, această revoluție pentru calitate este o revoluție sufletească. Statul însuşi este văzut ca o entitate sufletească şi trebuie conceput ca atare, el trebuie să fie popular, să fie expresia instituțională a legăturii fiecăruia dintre români cu toți ceilalți români şi mai ales a legăturii elitei cu masele: „Destinul României atârnă de măsura în care generațiile tinere de astăzi - şi cele care vor urma - , vor înțelege că în România a sosit era revoluțiilor pentru calitate./ Închizând definitiv ciclul revoluțiilor pentru formă şi al revoluțiilor pentru drepturi, neamul nostru va face saltul cel mai mare din istoria lui, în ziua când

273 *Ibidem*, p. 376.

îşi va încorda puterile ca sa atingă idealul calităţii”[274].

10. Psihologie etnică şi burghezia

Manoilescu examinează spiritul capitalismului la români din perspectiva etnică, prima tentativă autohtonă de a stabili dimensiunile conduitelor, sentimentelor, atitudinilor şi concepţiilor capitaliste. Un capitol întreg din cartea sa este consacrat psihologiei şi stilului de viaţă a burgheziei româneşti.

După exeget, există nişte constante ale spiritului burghez. El reia ideea lui Sombart pentru care spiritul burgheziei constă în năzuinţa de a întreprinde. Conduita burgheză este chintesenţa utilitarismului, iar morala burgheză reprezintă cultivarea virtuţilor care rentează. Cu privire la psihologia burgheză, se spune că aceasta este axată pe agonisire şi raţionalizare, calcul, estomparea fanteziei şi a sentimentului, metodă, disciplină şi autocontrol. Burghezia a răspândit în toate clasele societăţii mentalitatea calculatorie. Calculul şi oportunismul sunt esenţa burgheziei. Burghezia este obiectivizarea şi depersonalizarea în afaceri. Cei mai mulţi gânditori şi literaţi asociază ideea de burghezie cu aceea de mediocritate şi platitudine sufletească.

Nu vom avea o elită până când nu vom avea destui oameni capabili să-şi susţină convingerile, să sufere pentru ele şi să se afirme în viaţa publică prin caracter, afirmă Manoilescu. Altfel, celelalte caracteristici pe care alţi exegeţi le-au marcat pozitiv sunt repudiate de către Manoilescu. Să luăm exemplul adaptabilităţii, reliefată de M. Ralea ca modalitate de supravieţuire etnică, devine la autorul nostru o trăsătură inacceptabilă: „Adaptabilitatea este cea mai umilitoare din toate calităţile omeneşti. Numai rezistenţa şi reacţiunea inspirate de mobile superioare, semnalează existenţa elitelor”[275]. Cu toate acestea, exegetul nu ezită să susţină că integrarea burgheziei româneşti în spiritul noului veac va fi favorizată de calitatea permanentă a spiritului nostru care este comprehensiunea, adaptabilitatea şi darul imitaţiei, dar ea va cunoaşte şi presiunile Europei.

Plecând de la disocierea lui Sombart între naturile burgheze şi naturile eroice, Manoilescu distinge grupurile sociale autohtone apte de o viaţă şi activitate capitalistă de acelea lipsite de disponibilitate la

274 *Ibidem*, p. 397.

275 M. Manoilescu, *op. cit.*, p. 287.

spiritul capitalist.

Spiritul nostru românesc este departe de a avea vreo predispoziție pentru capitalism: „Firea noastră ne face mai curând anticapitaliști. De aceea străinii au putut cu atâta ușurință să preia funcțiunile care țineau de capitalism. De aceea românii înlocuiesc pe capitaliști numai de nevoie, atunci nu pot face altfel. În orice caz - și acesta este faptul primordial de la care trebuie să plecăm - românul n-are prin predestinație virtuți burgheze. Țăranul nostru este în special la antipodul capitalismului. Când are bani face din ei salbe grele de aur atârnate de gâtul fetelor, dar nu-l «plasează» și nu-l speculează!”[276]. Românii se găsesc mai curând între popoarele eroice decât între cele mercantile. Noi nu avem afinități pentru capitalism nici pe cale ereditară și nici pe aceea a mediului de viață. Puține popoare au predispoziții pentru capitalism - florentinii, scoțienii și evreii, conchide Manoilescu. Pentru român viața se desfășoară după alte norme și criterii axiologice decât cele ce au impus spiritul capitalist: „Concepția de viață originară a românului este tot ce poate fi mai departe de capitalism și de burghezie. Românul este mai curând diletant decât sistematic, poet decât mercantil, boem decât burghez”[277]. Românul are o concepție calitativă a vieții. Viața lui nu este bazată pe calcul și prevedere, nu se gândește la ziua de mâine: „În fundul sufletului său românul disprețuiește banul și atunci când îl are și mai ales atunci când nu-l are deloc. […] Viața românului nu este calculată nici pe scara lui Mamon nici pe aceea a lui Chronos”. Cel dintâi defect, la un popor agricol cum este al nostru, este individualismul negativ și nesănătos, ce trebuie corectat numai prin munca industrială unde mașina învață pe om sa lucreze ordonat și coordonat, în cadrul colectiv reprezentat de atelier.

Cum a devenit poporul român capitalist? O dată cu instituțiile burgheze s-au importat deprinderi și virtuți burgheze din nevoia minumului de efort, idee regăsită și la Eminescu. Mult mai târziu, după ce au funcționat un timp aceste instituții au fost adoptate și normele de viață ce stau la baza lor. Manoilescu vede ca necesară cultivarea virtuților utilitariste: probitatea, exactitatea și seriozitatea, acestea fiind dimensiuni ale spiritului burghez. Una dintre cele mai necesare deprinderi sociale pentru mediul românesc este rigurozitatea: „Burghezia este un regim de asprime pentru oamenii lipsiți de seriozitate.”

276 *Ibidem*, p. 295.

277 *Ibidem*, p. 296.

Valorile vieții burgheze sunt egoiste şi ideale. Cele egoiste sunt: rangul, confortul, securitatea. Cele ideale sunt familia, patria, religia: „Clasa noastră burgheză fiind, în general, proaspătă şi ridicată de jos se găseşte într-o adevărată inerție ascensională. Pentru ea este un axiom ca fiul trebuie să ajungă mai sus decât părintele. Şi aceastâ duce la epuizarea ierarhiei sociale, în două sau trei generații”[278]. Ciocoismul este un fenomen specific românesc şi se întâlneşte la toate clasele sociale „dar în chip superlativ la burghezie.” În schimb, nu există o mare distanță de la clasă la clasă. Cordialitatea şi familiaritatea este nota raporturilor sociale româneşti.

Boala specifică a burgheziei româneşti este parvenitismul. Burghezia românească prețuieşte mai mult rangul decât averea şi goana după avere nu este decât un mijloc de a obține ranguri sociale. Românul aşteaptă totul de la stat.

O altă dimensiune a psihologiei etnice româneşti este intelectualismul burgheziei româneşti, devenit prejudecată şi uneori manie. Clasificarea oamenilor după cultura superioară, secundară sau primară are o valoare mai mare la noi decât la alte burghezii: „Orice român vrea să fie întâi ministru, apoi profesor celebru şi numai la sfârşit, mare bogătaş”[279].

Exegetului nu-i scapă rolul cultural al burgheziei româneşti şi prezintă funcțiile culturale ale acestei clase. În viziunea sa, toată cultura noastră înaltă este creată şi întreținută exclusiv de burghezie. Cu toate că burghezii români sunt în multe privințe superiori în cultură burghezilor de aceeaşi categorie din Occident, între cultura burgheziei şi cultura maselor din România. există o mare disparitate, pe seama căreia se pun multe dintre deficiențele vieții sociale şi economice. Acest demers îi oferă lui Manoilescu prilejul unui mic excurs de sociologie a culturii şi de accentuare a rolurilor culturale ale burgheziei: producătoare, distribuitoare şi consumatoare de valori culturale.

Un fenomen paradoxal se întâmplă în cultura românească, unde, deşi burghezia creează şi susține cultura, se constată că şcoala şi cultura sunt împotriva burgheziei. Spiritul care a dominat şcoala şi educația este pseudo-burghez şi nicidecum burghez.

O elită națională nu-şi poate împlini misiunile ei decât dacă îşi întrebuințează inteligent timpul lăsat liber de ocupațiunile profesionale,

278 *Ibidem*, p. 300.

279 *Ibidem*, p. 303.

consacrându-l unor ocupații voluntare. De aceea, diletantismul este „una din puținele frumuseți ale societății burgheze."

Manoilescu ține să sublinieze structurarea sistemului de valori ale burgheziei românești în următoarea succesiune: rang, confort şi securitatea traiului, spre deosebire de burghezia occidentală, axată pe avere, confort şi rang: „Ideea românului despre avere şi venit este epicuriană; scopul acestora este consumul cu toate bucuriile lui [...] pe când Occidentul pune preț pe agonisire, pe siguranță şi pe viitor, burghezia noastră pune preț pe cheltuială, pe siguranță, pe prezent. Pe când burghezii din Apus lucrează pentru copiii lor, burghezii români lucrează prea adeseori numai pentru ei înşişi"[280].

Familia este valoare ideală pentru burghezul român, dorința de a avea un cămin îl caracterizează. Burghezia este singura clasă care trăieşte într-un sentiment de siguranță pe care nimic nu-l justifică. „O familie cu tradiție este un adevărat capital național", afirmă autorul. Deşi burghezul român acordă prioritate familiei, se întâlneşte rar dinastia profesională într-o familie românească: „Tipul occidental de industriaş, din tată în fiu, lipseşte la noi cu totul", crede Manoilescu.

Asemenea altor exegeți români – C. Rădulescu-Motru, D. Drăghicescu, M. Ralea - Manoilescu observă sentimentul religios exterior la burghezia românească. Creştinismul nu domină şi nici măcar nu stăpâneşte viața burghezului. Religia burgheziei românești este o religie de duminică; ea nu-i controlează conduitele în celelalte zile ale săptămânii, o dovadă în plus ca burgheziei românești îi lipseşte educația religioasă.

Manoilescu are o atitudine deosebit de critică față de intelectuali. Remarcă deficiența sufletească a intelectualului, înfățişată în stilul pamfletului, accentuând pe instabilitatea morală, civică şi ideologică a acestuia.

Profilul psihologic al românului, şi în special al burghezului este completat cu o analiză a tradiției, care după cum am obsevat, este, la Manoilescu, temelia evoluției oricărei națiuni. Cartea sa afirmă „un tradiționalism ştiințific" şi susține că „tradiționalismul vremii noastre se va integra în veac şi va constitui forma ideologică de reconstrucție a societății românești"[281]. Manoilescu discută despre forțele latente ale tradiției. Prima dintre ele este spiritualitatea creştină şi ortodoxă, „parte

280 *Ibidem*, p. 307.

281 *Ibidem*, p. 13.

integrantă a însăşi ideii de naţiune românească. Dar ar fi greşit să se identifice ortodoxia cu românismul", pentru că ortodoxia a constituit un factor supranaţional de solidaritate creştină. O altă forţă latentă - ideea apărării, este socotită de el o prezenţă continuă în istoria noastră.

Alături de aceste forţe au funcţionat principiile de organizare a naţiunii române. Primul este principiul de organicitate în constituirea întregii societăţi. Colectivitatea veche românească n-a fost clădită pe idei generale şi abstracte ci în mod empiric, pe naturalitate, pe bun-simţ. Un alt principiu – solidaritatea verticală a naţiunii, s-a manifestat printr-o fuziune sufletească reală între elita boierilor şi masa ţăranilor. Al treilea principiu este subordonarea economiei valorilor vieţii: „Poporul nostru avea o economie închinată vieţii, iar nu o viaţă închinată economiei. Întreaga societate istorică românească de la boieri până la ţărani era predominată de chemări mistice, de imperative religioase sau de svâcniri ale sângelui, dar nici într-un caz de momente materiale."

Tradiţionalismul românesc capătă expresie în ortodoxie, românism militant, elită apărătoare şi paternală, antimaterialism. Acest tradiţionalism este o realitate actuală, „o cerinţă şi un proces imperativ al veacului."

Acreditarea tradiţionalismului urmăreşte un ţel, anume justificarea corporatismului. Toate virtuţile şi de viaţă cerute de corporatism se regăsesc în principiile tradiţionalismului. Construcţia corporativă este o formă tradiţională de viaţă românească. Noi am avut şi o comunitate populară, pe vremea când boierimea cu simţul răspunderii se îngrijea de o ţărănime cu simţul datoriei, spune Manoilescu.

10. Exegeza ideilor lui M. Manoilescu

Indiscutabil, această lucrare a lui Manoilescu nu a beneficiat de interesul critic şi analitic asemănător celui pentru scrierile sale economice. La apariţia ei, revistele de filosofie şi sociologie ale timpului, cu câteva excepţii la care ne referim în continuare, nu au recenzat-o. Contextul în care a fost publicată a contribuit la această neluare în seamă a uneia dintre cele mai incitante cărţi.

Nicolae Petrescu, unul din colaboratorii la revista „Lumea Nouă" a lui Manoilescu, prezintă o amplă analiză, remarcând că lucrarea este „o examinare temeinică şi cuprinzătoare a burgheziei româneşti.", „o

lucrare ce depăşeşte în idei şi fapte pe toate celelalte", „titlul lucrării pare să indice mai mult un program decât o doctrină"[282]. Acest studiu afirmă rolul constructiv al burgheziei, susține Petrescu. Prin critica sa asupra burgheziei că a neglijat țărănimea, Manoilescu se înscrie în linia Junimii. Critica se bazează pe date şi fapte, ceea ce determină „evitarea schematismelor rigide şi a raționamentelor unilaterale"[283]. Recenzentul observă, pe bună dreptate, că analiza lui Manoilescu nu marchează lipsa spiritului vocațional al burgheziei noastre şi această explică dăinuirea superficialității în acțiunea şi gândirea burgheziei româneşti şi lipsa de continuitate în viața instituțională a țării.

I. Didilescu consacră un amplu studiu cărții lui Manoilescu. Dintru început apreciază că lucrarea este „o carte plină de spirit, de vervă de idei, dar şi de clocotitoare afecte. Tocmai de aici şi greutatea de a o subordona unui gen"[284]. Se subliniază critica activității burgheziei româneşti după criteriul interesului național şi al „interesului integral al țării." Sociologia lui Manoilescu oscilează între profetism şi critică. Didilescu crede că în anul 1944 autorul n-ar mai semna decât extrem de puține din previziunile atât de categorice şi atât de „lipsite de riscul de a fi desmințite de evenimente", aşa cum afirma însuşi Manoilescu. Din acest motiv recenzentul opinează: „Metoda normativă şi cultul profețiilor concurează astfel pentru a face din *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* o admirabilă lectură politico-literară, ce nu are însă nimic cu sociologia"[285]. Nu împărtăşeşte critica făcută de Manoilescu lui Zeletin şi o consideră părtinitoare, chiar deformată. Îi reaminteşte că Zeletin nu a confundat libertatea de grup medieval cu libertatea secolului 19. I. Didilescu îl judecă aspru şi crede că privirea critică asupra evoluției burgheziei noastre nu aduce idei esențiale. De fapt, universitarul ieşean nu trece cu vederea nici aserțiunile faimoase ale economistului. După ce recunoaşte: „Teoria productivității superioare a industriei este astfel cheia de boltă a construcției teoretice din lucrarea d-lui Manoilescu"[286] îi atrage atenția că nu se poate susține în principiu acțiunea de industrializare prin argumentul „superiorității intrinseci"

282 Nicolae Petrescu, *Mihai Manoilescu, Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, „Revista de Filosofie", iunie 1942, p. 350.

283 *Ibidem*, p. 355.

284 I. Didilescu, *Burghezia văzută de un economist*, „Ethos", nr. 1 1944, p. 108.

285 *Ibidem*, p. 109.

286 *Ibidem*, p. 116.

a industriei.

Se analizează conceptul de burghezie şi se face observaţii pertinente la tezele lui Manoilescu. Pornind de la cercetări ale unor istorici occidentali, recenzentul arată că la început numele de burghezie a avut o semnificaţie topografică, indicând categoria acelora care locuiau sub zidurile burgurilor şi a cetăţilor şi mai târziu îşi adaugă şi înţelesul unor condiţii juridice deosebite, privilegiul libertăţii. Ea se compunea din oameni ce aparţineau celor mai diverse situaţii economice, de la comerciant la hamal. În secolele 11 şi 12 numele de burghezie nu corespunde unei clase sociale distincte „nici juridic, nici economic şi nici social, nu se diferenţiase o categorie socială cu caractere burgheze”[287]. Manoilescu vede naşterea capitalismului în secolul 16. Dar oraşele medievale nu prezintă o economie organizată de acelaşi tip: există oraşe cu o economie în sistem artizanal şi oraşe în Italia şi ţările de Jos cu o economie de tip capitalist care preface corporaţiile în instrumente ale intereselor personale, iar pe micii meşteşugari în salariaţi dependenţi de negustori antrepenori. Didilescu apreciază, în diferenţă de Manoilescu, burghezia şi capitalismul ca noţiuni corelate. Burghezia se realizează în capitalism, iar capitalismul prin burghezie. Burghezia este clasa celor ce deţin capital şi comandă muncă în scopul câştigului de bani. De fapt burghezia necapitalistă la Manoilescu este clasă mijlocie „de aceea pledând pentru reîntoarcerea burgheziei actuale la corporaţiile medievale d-sa pledează pentru transformarea burgheziei în clasă mijlocie”[288].

Un argument că această lucrare nu a fost apreciată la fel ca volumele economice ale autorului îl reprezintă lipsa din *Bibliografia de şi despre Mihail Manoilescu*, a celor două prezentări semnate de Nicolae Petrescu şi I. Didilescu[289]. În rest semnalăm referiri în treacăt la lucrarea discutată. Mihai Todosia, unul dintre cei mai fervenţi susţinători ai lui Manoilescu în perioada comunistă scria: „în *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* [...] Manoilescu analizează geneza capitalismului din România dintr-o largă perspectivă economică, sociologică şi culturală”[290], dar concluzia este în spiritul ideologic al timpului:

287 *Ibidem*, p. 123.

288 *Ibidem*, p. 125

289 Vezi *Mihail Manoilescu creator de teorie economică*, ed. cit., p. 268-303. Semnificativ, nici *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* nu este inclusă în bibliografia amintită.

290 Mihai Todosia, *op. cit.,* p. 9.

„Fără îndoială că această lucrare este pătrunsă de o puternică tentă apologetică. Manoilescu vede în burghezie factorul chemat sa realizeze industrializarea țării."

Z. Ornea are o judecată afirmativă despre cartea lui Manoilescu: „Aş adăuga ca solida sa carte din 1944 (lapsus calami -e din 1942 -*n.n.*) *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* stă, alături de *Burghezia română* a lui Zeletin şi *Istoria civilizației române moderne* a lui Lovinescu, printre lucrările fundamentale în domeniu"[291].

Un recent dicționar al sociologilor sintetizează 20 de componente analitice ale teoriei despre burghezie desprinse din studiul lucrării *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*[292]

XXX

Lucrare de anvergură, cartea *Rostul şi destinul burgheziei româneşti* reprezintă un moment esențial în exegeza uneia dintre problemele cele mai dificile ale cercetării sociologice, antropologice şi istorice româneşti - naşterea şi afirmarea burgheziei româneşti. Ea conține o teorie sociologică şi politologică asupra ființării burgheziei, de o actualitate indiscutabilă, şi rămâne o contribuție de referință la explicarea unor procese şi fenomene din epoca noastră modernă. Ea este prima monografie despre burghezia română analizată în totalitatea dimensiunilor ei de clasă fundamentală a societății româneşti moderne.

291 Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1995, p. 48.

292 Maria Larionescu, Florin Tănăsescu, *Mihail Manoilescu*, în *Sociologi români*, coordonator Ştefan Costea, Editura Expert, Bucureşti, 2001, p. 297.

ANTON GOLOPENŢIA – SOCIOLOG REFORMATOR

Evoluţia sociologiei româneşti a cunoscut momentul de apogeu în perioada interbelică. Cel puţin trei sociologi de anvergură internaţională: D. Gusti, T. Brăileanu şi P. Andrei au contribuit esenţial la afirmarea sociologiei în România, dar şi la dezvoltarea acestei ştiinţe. Alături de aceşti fondatori ai sociologiei româneşti s-a impus o nouă generaţie de sociologi, a căror evoluţie a fost brutal întreruptă de evenimente istorice absurde, tocmai acelea pe care ei le voiau estompate sau înlăturate. Destinul a fost crud cu Anton Golopenţia, dispărut la vârsta deplinei sale maturităţi, când ar fi putut să-şi întregească opera cu lucrări de sinteză asupra febrilei sale activităţi de cercetător, profesor, organizator de campanii sociologice, îndrumător al unor generaţii de studenţi. S-a recunoscut că Anton Golopenţia a fost cel mai dotat din generaţia sa prin capacitatea de a aborda cu competenţă şi pasiune domeniile importante ale sociologiei: „Golopenţia era însă o sinteză a mai multora dintre noi: filosof tot atât cât Mircea Vulcănescu, erudit şi profesor tot atât cât Traian Herseni, investigator deopotrivă cu mine şi organizator tot atât de abil că şi Octavian Neamţu”[293].

Există opinia că Golopenţia nu ar avea o concepţie sociologică articulată din cauza fragmentarităţii scrierilor sale. Recenta editare a două masive volume *Opere complete*[294] relevă o doctrină sociologică originală afirmată sistematic şi coerent de acest profund şi original sociolog, vag cunoscut până acum de generaţiile de sociologi postbelice. Aşa cum s-a recunoscut deja, Golopenţia se distinge prin capacitatea de a realiza măsura cuvenită între teorie, metodă şi empirie: „Cercetarea e un mijloc pentru atingerea unei acţiuni mai eficace, teoria mijloc fără de care cercetarea nu ajunge să dea rezultate utilizabile; filosofia e un mijloc cu ajutorul căruia poate fi formulată teoria ştiinţelor fiecăreia

293 H.H. Stahl, *Amintiri şi gânduri*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 291- 292

294 Anton Golopenţia, *Opere complete*, ediţie alcătuită şi adnotată de prof. dr. Sanda Golopenţia, vol. I *Sociologie*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002; vol. II *Statistică, demografie şi geopolitică*, Editura Enciclopedică, Editura Univers Enciclopedic, f.a. Se cuvine a marca fapta culturală săvârşită de către fiica sociologului, ea însăşi un cercetător remarcabil, care cu acribie ştiinţifică, abnegaţie şi credinţă în perenitatea ideilor lui Golopenţia repune în circulaţie opera părintelui său.

din regiunile realității. Dar nu acțiunea de conducere trebuie să se ia după rezultatele, oricare [ar fi ele] ale cercetării vieții publice, ci aceasta trebuie să lămurească problemele cu care au de-a face conducătorii statului propriu”[295]. Sociologia este, în viziunea sa, o ştiinţă care examinează societatea prin măsurarea proceselor şi fenomenelor în temeiul unei teorii. Golopenția nu a fost un sociograf ci un veritabil sociolog, adică un om de ştiinţă cu o viziune clară asupra concepţiei şi metodelor de cercetare a societății. Bine ancorat în sociologia timpului său, dotat cu un spirit autonom de studiu, ataşat unui program de muncă asiduu urmărit, orientat către valorile ştiinţei, detaşat de tribulaţiile politicianismului, preocupat de implicarea directă a ştiinţei în creşterea gradului de eficienţă a administraţiei, Golopenţia s-a dovedit a fi un truditor şi semănător de idei pe terenul accidentat şi puţin defrişat al sociologiei. Într–un răstimp relativ scurt a creat o operă structurată pe câteva contribuţii fundamentale la progresul cercetării sociologice.

Golopenţia a intuit necesitatea modificării concepţiei despre sociologie în noul context social al secolului al XX-lea, şi de aceea el o judecă drept sociologie tradiţională, caracterizată ca teoretică, fragmentară, tributară „rânduielii liberale” a vieţii sociale. Sondând mersul istoric al societăţii, Golopenţia observă schimbarea de paradigmă în secolul al XX-lea faţă de secolul XIX-lea. În secolul al XIX-lea accentul era pus pe acţiunile individuale ale oamenilor de afaceri, iar lumea era dominată de Marea Britanie, fapt exprimat în *pax britanica*. În secolul XX situaţia mondială nu mai este dominată de o mare putere necontestată şi astfel s-a creat primejdia unui conflict care cuprinde toate naţiunile: „În această stare a primejduirii fiecărui neam prin oricare altul, rânduiala liberală a vieţii de stat a fost părăsită ca primejdioasă. Libertăţile lăsate inşilor au scăzut proporţional cu creşterea primejdiilor externe. Recrutarea conducerii de stat, «politica» în accepţiunea veacului al XIX-lea, a ajuns să fie simplificată în cele mai multe state, prin părăsirea tot mai generală a parlamentarismului. Administraţia de stat îşi lărgeşte pretutindeni şi fără încetare raza de acţiune şi a redevenit de mult conducere de stat”[296]. În acest context geopolitic a apărut necesitatea unei întăriri eficace a statului. Evenimente din anii’30 ai secolului trecut au pus în discuţie modul parlamentar şi constituţional de a recruta guvernanţi prin libera competiţie între par-

295 Anton Golopenţia, *Sociologie*, ed. cit., p. 76.

296 *Ibidem*, p. 69.

tide, ceea ce a dus la imperativul unei conduceri statale „cu autoritate, care să ştie da coerenţă maximă neamului spre a-i apăra existenţa politică”[297]. Analistul constată o realitate evidentă, anume existenţa unor contradicţii între diferitele componente ale societăţii: între producţie şi consumaţie, între agricultură şi industrie, între sat şi oraş, între interesele indivizilor şi nevoile colectivităţilor din care fac parte. Tocmai de aceea în perioada interbelică accentul cădea pe colectivitate şi nevoile ei. Golopenţia este primul sociolog român care înţelege noul trend al evoluţiei sociale în secolul al XX-lea: societatea colectivistă, care produce inevitabil, modificări profunde în administraţie. Aici a apărut tendinţa spre conducere legală. Administratorul se simte responsabil pentru întreaga viaţă a colectivităţii administrate. Se lărgeşte câmpul de acţiune şi voinţa de a decide viitorul de către administrator. În consecinţă, tehnocratul întrevede planuri pentru toate nivelurile de administrare ale ţării şi este nevoit să apeleze la cercetătorii realităţii sociale şi să întocmească planuri de acţiune: „Nemaiputând cuprinde singur toate problemele pe care trebuie să le soluţioneze, administratorul recurge la cercetătorii anume pregătiţi, care îi lămuresc feţele colectivităţii conduse. Ei sunt ochii de Argus şi lentila măritoare, cu ajutorul cărora administratorul vede amănunţit unitatea socială pe care o conduce şi posibilităţile ascunse în ea”[298]. Sociologul sesiza, în mod natural, realitatea indiscutabilă – societatea dominată de colectivitate ce impunea un alt mod de administrare bazat în mod imperativ pe asistenţa dată de cercetarea socială: „Decisivă şi de neocolit e luarea de atitudine faţă de tehnica şi administraţia planificată, ale căror premise au fost create cândva în Europa occidentală şi care au pornit de acolo, dar au ajuns să fie adoptate şi stimulate pretutindeni, în toate cele cinci continente”[299]. Golopenţia crede că este un alt stil al veacului care se învaţă mai bine de la americani, japonezi, ruşi, germani decât de la naţiunile din Occidentul european.

Golopenţia scruta lucid şi ştiinţific realitatea timpului său, şi din acest punct, căuta să-i descopere cauzele. El constată lipsa unei ştiinţe integrale a vieţii de stat, sociologiei revenindu-i misiunea examinării ştiinţifice a noilor realităţi sociale. Organizarea şi administrarea cad în sarcina conducătorilor unui stat deoarece evoluţia societăţii este

297 *Ibidem*, p. 72.

298 *Ibidem*, p. 84.

299 *Ibidem*, p. 513.

determinată de colectivitate şi nu de individualitate ca în secolul al XIX-lea. Dată fiind noua realitate socială el şi-a propus să găsească metoda cum ar putea ştiinţele sociale să o analizeze. Sarcina esenţială a sociologiei este să coopereze cu administraţia pentru informarea cât mai bună a acesteia privind stările şi procesele din propriul stat şi din statele străine cu care intră în contact.

De aceea, conducătorii de stat au acum mai multă nevoie de o informare „precisă şi rapidă" asupra stărilor de lucruri dintr-un stat. Informaţia necesară conducerii unei ţări priveşte toate aspectele vieţii naţionale. Informarea conducerii unui stat este continuă, iar informaţia trebuie să fie prospectivă. Nu este greu de recunoscut oportunitatea ideii lui Golopenţia în decalajul dintre statele actuale derivat din capacitatea de a gestiona informaţia. Ţările care domină astăzi lumea sunt cele care au administrat eficient treburile cetăţii în temeiul unei foarte bune cunoaşteri a trebuinţelor reale ale cetăţenilor şi a tendinţelor din viaţa internaţională.

De altfel, Golopenţia aprecia fără echivoc orientarea cercetării realităţii sociale concrete şi a ştiinţelor despre viaţa de stat către îmbunătăţirea conducerii unei naţiuni. Informaţia aduce lămuriri cu privire la situaţia internă a unui stat şi la situaţia sa externă. Sociologul proclamă un principiu fundamental de politică a unui stat: interdependenţa dintre politica internă şi cea externă. Informaţia are în vedere situaţia demografică, economică, socială şi spirituală. Orice decizie despre evoluţia unui stat trebuie să se întemeieze pe o viziune clară asupra întregii situaţii. Informaţia are rost numai dacă este prospectivă, ajunge la previziuni cu ajutorul teoriei, care este ştiinţa despre structurile tipice ale unităţilor sociale. Aşadar, Golopenţia pledează pentru o ştiinţă despre viaţa publică pusă în slujba acţiunii de conducere a societăţii: „În rezumat, ştiinţa despre viaţa de stat, pe care o reclamă rânduiala actuală a vieţii de stat, e întâi de toate orientarea conducerii unui stat printr-o cercetare continuă şi integrală a vieţii naţiunii respective. Spre a o realiza e necesară teoria vieţii de stat şi filosofia. Cercetarea e naţională, teoria e relativ universală. Rezultatele celei dintâi sunt legate de moment şi de loc, rezultatele celei din urmă sunt relativ trainice şi relativ universale"[300].

Toate aceste deziderate sunt expresia statutului social precar al ştiinţei despre societate. Sociologia este doar un obiect de studiu în

300 *Ibidem*, p. 77.

universităţi fiind ruptă de ritmul vieţii sociale în continuă mişcare. Avem sociologii dar n-avem sociologie, afirma Golopenţia, iar sociologia este de decenii doar „o alăturare de «sisteme» şi de «sociologii», produse mai ales de dorinţa de recunoaştere a anumitor sociologi”[301]. Mai mult, există un pluralism de sociologii naţionale, dar nu există sociologia. Aceste sociologii sunt formale, istorico-empirice sau filosofie a istoriei: „Atitudinea ştiinţifică a sociologilor este aproape în exclusivitate simplă erudiţie [...]. Din acest cerc nu se putea ieşi: sociologia este pentru sociologi şi sociologii pentru sociologie. Abia astăzi se vede clar caracterul steril al sociologiilor de până acum.” Aserţiuni de o actualitate indiscutabilă. Persistă şi astăzi, într-o anumită măsură, tensiunea dintre profesorii de sociologie din universităţi, şi cercetătorii în domeniu din afara câmpului universitar, dintre teoreticieni şi emipirişti. Golopenţia observă această stare a sociologiei rezultată din contradicţia dintre afirmarea a noi direcţii de analiză sociologică (inovaţiile derivate din studiul conjuncturilor economice, tehnica oficiilor de studii şi de documentare ale guvernelor şi marilor întreprinderi) şi predarea sociologiei în universităţi, axată pe studiul structurii liberale a statului. Două tendinţe se remarcă în sociologie: una interesată de culegerea de fapte - sociologia empirică, cealaltă preocupată de definirea unor fenomene şi instituţii - sociologia formală. Această stare a sociologiei o explică prin înlăturarea de către burghezie, o dată cu monarhia absolută, a concepţiei ştiinţei despre viaţa de stat pusă în slujba conducerii de stat. În preajma revoluţiei franceze au apărut ştiinţele sociale exclusiv teoretice. Ştiinţe şi chiar un sistem al ştiinţelor despre viaţa de stat au existat şi înainte de 1789, de pildă statistica descriptivă şi ştiinţa generală a conducerii de stat.

Golopenţia a fost teoreticianul şi organizatorul monografiştilor aducând contribuţii esenţiale în concepţia şi metodologia cercetărilor realizate de echipele conduse D. Gusti. În viziunea sa, sociologia se ocupă de studiul proceselor sociale pe unităţi sociale reprezentative şi cercetarea sociologică zonală trebuie să fie axată pe studiul zonelor complexe, idei afirmate în cele cinci articole-program despre studiul plăşii: *Plăşile model, Pentru cine lucrăm, Monografia sumară a satului, Plăşile în care lucrăm, Ce avem de făcut în cele zece plăşi*.

În lucrarea *Monografia sumară a satului* propune un alt mod de a cerceta satul. Metoda monografică gustiană, deşi o apară de atacurile

301 *Ibidem*, p. 32.

detractorilor, o consideră depăşită atât prin tehnicile cât şi prin disponibilitatea ei la eficiență. Golopenția a realizat necesitatea unei implicări directe a cercetării sociologice în modernizarea țării. Sociologia, în viziunea sa, descrie prezentul social al țării şi sugerează soluții pentru o anumită etapă şi de aici necesitatea unei metode mult simplificate. Aceasta este monografia sumară. În lucrarea deja citată, el constată că deosebirile mari între ținuturi trebuie să stea tot mai mult în atenția conducătorilor administrației țării, ceea ce impune cunoaşterea exactă a situației speciale a fiecărei regiuni. Satul este analizat pornind de la concepția gustiană prin cadrul cosmologic, cadrul biologic, cadrul istoric, manifestări economice, manifestrări juridice, manifestări politice, dar o dezvoltă concordant cu noile schimbări din viața socială şi politică. Gusti apreciază metoda monografică drept metodă de studiu integral al unui sat. Golopenția demonstra, îndreptățit, pe de o parte, limitarea metodei numai la o unitate socială – satul -, pe de altă parte, imposibilitatea monografierii fiecărui sat. După el, plasa este unitatea de cercetat şi propune 10 plăşi model care să fie studiate sub toate aspectele: „Nu ne mai propunem să orânduim bine viața numai a unui sat, ci ne-am luat [ca] temă de lucru plăşi întregi. A orândui bine viața unei plăşi înseamnează mai mult decât a orândui bine fiecare sat din această plasă. Trebuie să soluționezi în acest caz şi toate problemele comune tuturor satelor sau mai multora din ele”[302]. Cu ajutorul monografiilor sumare se investigau unități sociale reprezentative în număr cât mai mare. Opera sa fundamentală rămâne cercetarea *60 de sate româneşti*. El a realizat ancheta sociologică a celor 60 de sate, prilej cu care a introdus aparatul statistic în colectarea şi prelucrarea datelor.

Ideile sale nu sunt afirmate la întâmplare, ci ele se articulează într-un program doctrinar: înlocuirea cercetării empirice a tuturor satelor cu cercetarea tipologică, includerea în studiu a temelor privind oraşele, muncitorii, mahalele, burghezia conducătoare, asigurarea informării exacte a statului asupra țărilor vecine şi asupra marilor puteri. În predarea sociologiei, el cere profesorilor să facă deosebirea între transmiterea şi perfecționarea teoriei sociologice şi operația de cunoaştere a realității sociale cu ajutorul acestei teorii.

Sociologul concepe în mod realist chestiunea națională. Lucrările sale fac dese referiri la neam, iar concepția sa sociologică vizează națiunea ca unitate socială. nu este naționalist-şovină. Nu o dată el

302 *Ibidem*, p. 199.

amendează idei, fie ele ale unor nume de mare prestigiu, cum este de pildă C. Rădulescu-Motru. Recenzând lucrarea acestuia, *Psihologia poporului român*, Golopenţia crede că analiza psihologiei etnice este profitabilă numai în măsura în care o concepe în evoluţie, adică realitate în schimbare: „Ipoteza de lucru nu trebuie să fie cea a imuabilităţii caracterului naţional. Să contăm cu posibilitatea unei oarecari mlădieri a lui”[303].

Golopenţia ambiţiona cu îndreptăţire, date fiind calităţile şi disponibilităţile sale intelectuale şi manageriale, să fie un reformator social, urmare şi a modelului întruchipat de profesorul lui D. Gusti. „Vreau sa fac ceva pentru România. Să decid şi eu destinele ei. Să-mi am partea la viaţa ei[304], afirmă într-o însemnare de jurnal. Concepe modificări în toate sectoarele: învăţământ, organizarea cercetării, structurarea instituţională, toate văzute prin criteriul eficienţei şi al rezultatelor concrete. Golopenţia sesizase maturizarea echipei lui Gusti şi-i cerea acestuia să facă schimbările de rigoare. Se gândea la reformarea învăţământului sociologic. Seminariile ţinute de cunoscuţi membri ai grupului Gusti - Stahl, Herseni, Vulcănescu şi Vlădescu-Răcoasa - să se ţină sub formă de cursuri, funcţia de seminar s-o aibă 20 de echipe alcătuite din cel mult şase-opt membri şi fiecare student să-şi aleagă propriul grup, o orientare mai pronunţată asupra realităţii sociale româneşti rurale şi urbane, cunoaşterea ţării şi pe alte căi decât cea a monografiei. El sugera pentru fiecare tânăr un status ştiinţific bine conturat care să valorizeze energia debordantă a acestui extraordinar grup de tineri, dornici de a face cultură performantă. De multe ori Golopenţia face analiza tinerilor monografişti, cum este, de pildă, articolul *Cercetarea satului în România*, şi face precizări instructive despre ei: „Tinerii aceştia se află în afara tuturor partidelor actuale şi, mai ales, în afara organizaţiilor de tineret extremiste. Ei se rezumă la a elabora punctele de vedere care decurg din actuala situaţie economică, spirituală şi politică din România şi urmăresc ca obiectiv reforma socială. Monografiştii tineri nu vor să aibă drept punct de pornire nişte teze abstracte, ci prezentul şi realitatea socială nemijlocită, pe care le-au cunoscut în cursul activităţii lor de cercetare monografică. Scopul lor principal constă în găsirea căii, a formei de expresie care leagă în mod productiv satul de oraş, agricultura de industrie, închiderea în tradiţiile

303 *Ibidem*, p. 512.

304 *Ibidem*, p. LXVII..

naționale cu deschiderea spre lume"[305]. Sociologul vedea în congenerii săi specialişti foarte bine pregătiți, tehnocrați care să alcătuiască viitoarea elită a țării. Pentru că „Momentul actual al României e aşa, cred, încât o atare înnoire e aşteptată de toată lumea"[306]. Şi societatea românească avea nevoie stringentă de oameni pe deplin stăpâni pe domeniul lor. Golopenția dovedeşte o cunoaştere profundă, cum foarte puțini o aveau, a ideilor şi doctrinelor româneşti ale timpului, încadrându-le, cu foarte multă pricepere. Cât regret rămâne că Golopenția nu a lăsat o analiză sistematică a Şcolii sociologice de la Bucureşti. Ştia bine ce face fiecare membru al şcolii. Cu siguranță, dacă trăia ar fi scris o lucrare de mare interes despre şcoala sociologică a lui Gusti.

Golopenția se distinge față de mulți alți sociologi prin capacitatea extraordinară de previziune sociologică. Ne vom referi doar la două intuiții ale sale: Prima previziune vizează instituirea păcii americane în jurul anului 2000, care va avea ca efect debolşevizarea României. Aşadar, în anul 1949 el profetiza extraordinar: comunismul va cădea din cauza presiunilor făcute de Occident. Dar, ținea sa precizeze lucidul sociolog, va trebui preluat din societatea comunistă „tot ce poate util pentru dezvoltarea viitoare a României"[307]. Ambele previziuni s-au adeverit pe deplin şi dovedesc limpede marea eroare a guvernelor şi elitelor de după 1989 din fostele țări comuniste de aruncare peste bord a întregii moşteniri din societatea comunistă, fără o analiză sistematică a acesteia. Un argument în plus al oportunității tezei lui Golopenția, eminamente sociologică, despre informarea de către sociologi a conducerii de stat despre starea reală a unei societăți, cu condiția elementară ca sociologii înşişi să nu fie ideologi ci oameni de ştiință autentici.

305 *Ibidem*, p. LXV.

306 *Ibidem*, p. 199.

307 Idem, *Ultima carte*, volum editat, cu o Introducere şi Anexă de prof. dr. Sanda Golopenția, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001 p. 97.

MIRCEA VULCĂNESCU - RESTAURATOR AL FILOSOFIEI

De la primele articole de filosofie semnate de Vasile Conta şi Maiorescu şi până la generaţia lui Mircea Vulcănescu este o distanţă axiologică enormă în ce priveşte percepţia filosofiei în mediile culturale româneşti. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cu toate că elita ţării citea filosofie, şi cunoştea curentele filosofice ale vremii, exista o neîncredere în posibilitatea unei filosofii, în sensul real al termenului. Însuşi Titu Maiorescu, îi mărturisea lui I. Petrovici, în 1910, despre nerezistenţa celulei româneşti la reflexia filosofică, şi astfel marele îndrumător al culturii române asocia creativitatea filosofică numai cu posibilităţile unor naţiuni.

De ce acest scepticism la cel ce dorea o modernizare organică a societăţii? Lipsa mediului propice meditaţiei, dialogului şi confruntărilor filosofice îl determină să adopte o anumită rezervă faţă de capacitatea filosofică a românilor. Să nu uităm că şi Caragiale, cerându-i lui C.Rădulescu-Motru să scrie pentru o revistă, îl roagă sa evite subiecte despre filosofia transcendentală neînţeleasă de cititorul român şi să vorbească despre ceva ce poate fi asimilat de publicul românesc. De altfel, spiritul dominant în păturile culte în momentul apariţiei cărţii sale despre Nietzsche, 1897, după cum atestă C.Rădulescu-Motru, era dezinteresul pentru lucrări originale sau personale, iar crearea de sisteme filosofice nu reprezenta scopul puţinelor articole filosofice apărute în acel răstimp. În învăţământ, cu atât mai puţin, se căuta originalitatea, pentru că profesorii nu făceau decât să expună sistemele filosofice străine după manuale şi lucrări străine, fiind discreditaţi, dacă aveau idei personale. Cei care aveau o concepţie filosofică originală au publicat în altă limbă, aşa cum au făcut V. Conta şi A.D. Xenopol.

Deşi sub oblăduirea unui filosof – Titu Maiorescu, tinerii junimişti la sfârşitul secolului al XIX-lea nu se afirmau ca o generaţie de filosofi. Se vorbeşte mult de o generaţia de maiorescieni alcătuită din C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, Mihail Dragomirescu, S. Mehedinţi, I.A. Rădulescu-Pogoneanu, însă doar primul se exprimă public despre

rosturile filosofiei în mediul românesc, şi atrage atenția asupra lipsei de încurajare şi de susținere a filosofiei de către autorități şi presă, aceasta din urmă plină de ironii şi pamflete despre filosofie, de notorietate fiind acelea aparținând lui Tudor Arghezi[308].

Cu o asemenea imagine despre filosofie se întâlnea generația tinerilor intrată în câmpul culturii în anii'20 ai secolului al XX-lea. Spre deosebire de generațiile anterioare, ea se formase sub îndrumarea profesorilor C. Rădulescu-Motru şi Nae Ionescu, prin studiul scrierilor acestora, scrieri ce incită la originalitate şi la aspirația către un sistem propriu de filosofie. Mai mult, această generație dispune de argumente concrete în interogarea statutului filosofiei în cultura românească.

Cel ce discută într-o manieră sistematică poziția filosofiei în societatea românească este Mircea Vulcănescu. Dintru început se întreabă ce este filosofia. Nici Maiorescu, nici C. Rădulescu-Motru nu au pus această întrebare? De ce o pune Mircea Vulcănescu? În cultura română se conturase un fond de gândire filosofică în cel puțin două direcții: 1. Filosofia este o ştiință teoretică obiectivă întemeiată pe datele ştiințelor particulare ce dă răspuns la întrebările esențiale; 2. Filosofia este expresia individualității gânditorului, o concepție personală despre lume şi viață, un fel de creație artistică a filosofului în lumea ideilor.

Mircea Vulcănescu observă atent tot ce se produce în domeniul cunoaşterii şi constată, cu uimire, imprecizia şi largheţea utilizării termenilor când se discută despre o filosofie românească. El desțeleneşte un teren necunoscut la noi, aşa cum face şi cu alte teme, să amintim aici doar termenul de generație dintr-un articol publicat în revista „Criterion", 1934, un concept văduvit în antropologia sau sociologia timpului de sensuri stabilite ştiințific, căruia filosoful român i-a conferit, printre primii, conținutul sociologic, demografic şi antroplogic adecvat.

Într-un articol polemic cu C. Rădulescu-Motru, profesor de care se simte ataşat, Mircea Vulcănescu clarifică, particularitatea filosofiei ca mod de a gândi lumea: „În fapt, filosofia e o activitate deosebită, deopotrivă, şi de ştiință, şi de poezie. E o activitate care participă *simultan* de la natura uneia şi a alteia, dar care constituie o realitate

308 Iată ce scria poetul în 1915: „Nici odată nu ni s-a părut mai stupidă filosofia, ca atunci, când atâți eminenți lingeau bolovanii ei. (…) La universitate nu se umblă cu mofturi. Acolo: una din două, ori te hotărăşti să fii un bun idiot de Rădulescu, Dragomirescu, Lovinescu, ori n-ai de ce intra" A [T. Arghezi], *H. Sanielevici*, „Cronica", anul I, nr. 45, 20 decembrie 1915, p. 895.

nouă, calitativ deosebită şi de una, şi de alta"[309]. Concepția lui Motru privind filosofia în mediul românesc dă seama pentru un anumit mod restrictiv de a gândi filosofia în spațiul românesc, ceea ce i-a adus un reproş din partea lui Mihail Dragomirescu încă din anul 1899. Cu atât mai mult, tânărul Vulcănescu este indrituit să nu admită limitarea filosofiei la ştiință, şi de aceea consideră fals argumentul lui Motru despre caracterul exclusiv ştiințific al filosofiei. Dacă nu ştiințificitatea dă caracter clasic filosofiei, nu mai este nici un temei de excludere din învățământ a unei filosofii neştiințifice, conchide Vulcănescu. Am spune despre viziunea sa asupra filosofiei că este o sinteză între concepția lui Rădulescu-Motru şi cea a lui Nae Ionescu, cu ecouri din maiorescianism.

El ține să dovedească existența unei filosofii româneşti, un obiectiv al generației lui, care deşi opusă generațiilor vechi, îşi asumă continuitatea şi deci moştenirea acestora.

Spirit analitic, Mircea Vulcănescu stabileşte întâi condițiile de existență a unei filosofii româneşti: 1. Existența unei activități de filosofare autentică şi originală printre români, născută din motive româneşti; 2. Existența unui mediu de difuziune a ideilor filosofice în limba română; 3.Existența unei problematici şi a unor sisteme filosofice specific româneşti.

Prin urmare, Mircea Vulcănescu vede filosofia românească într-un alt cadru ideatic decât C. Rădulescu-Motru şi ia în seamă reflexia filosofică asupra oricărui tip de realitate, cu alte cuvinte el nu pleacă de la ideea că filosofie este doar gândul fundamentat în ştiință.

Mircea Vulcănescu creionează pentru prima dată în filosofia românească tipul filosofului, probă a diversității meditației filosofice în mediul românesc şi găseşte trei tipuri de filosofare: pedagogul social sau îndrumătorul, profesorul şi filosoful propriu-zis. Dincolo de o oarecare imprecizie a celor trei termeni, sa admitem oportunitatea lor.

Vorbind de primul tip, cel al îndrumătorului, el apreciază că acesta domină mişcarea filosofică autohtonă, iar succesul lui îşi are explicația în interesul burgheziei româneşti pentru acest fel de filosofare. Observație foarte interesantă ce ridică o întrebare legitimă: de ce burghezia noastră se mulțumeşte numai cu o filosofie politică, spre deosebire de Apus unde burghezia se regăseşte în toate ramurile filo-

309 Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, cuvânt înainte de Constantin Noica, ediție de Marin Diaconu şi Zaharia Balinca, Editura Eminescu, 1992, p. 207.

sofiei? La o primă vedere, am spune că burghezia românească este pe cale de cristalizare fiind alcătuită predominant din grupuri din afara sferei productive, orientate prioritar spre chestiunile politice.

Cel de al doilea tip, profesorul de filosofie, transmite vocabularul, tehnica de lucru şi ideile altora, învață pe alții să gândească şi ar înlocui propria filosofare cu adunarea de material, în principal din cărți asupra cărora meditează. Caracterul esențial al filosofiei de catedră este claritatea.

Al treilea tip este filosoful pur şi simplu care filosofează pentru că nu poate face altfel, fără vreo motivare profesională.

Fiind stabilite aceste tipuri în cultura noastră, Mircea Vulcănescu crede că a făcut dovada existenței unor preocupări filosofice în mediul românesc pentru a susține: principala formă de filosofare este filosofarea politică, dar cea mai caracteristică este filosofarea didactică, iar filosofarea pură este restrânsă din cauza împrejurărilor sociale.

Ființarea celor trei moduri de filosofare se datorează mediului filosofic românesc. Dacă generația grupului maiorescian era obligată să observe, în continuitate cu concepția magistrului său, inexistența burgheziei, Vulcănescu, dimpotrivă consideră că o primă caracteristică a mişcării filosofice este caracterul său strict burghez, deoarece meditația filosofică se exersează numai în oraş: „Filosofia este o îndeletnicire aproape exclusiv în lumea oraşelor noastre”[310].

Însă în modul cum scrutează burghezia românească se întâlneşte cu spiritul maiorescian, observând că mai toate temele de cultură burgheză românească îşi au rădăcinile în cultura altor neamuri. De aceea, filosoful român ar fi înstrăinat de problemele mediului său, pentru că temele gândirii sale sunt preluate din lumea apuseană în care se mişcă, dar înstrăinarea lui de spiritul autohton nu este totală.

Exegetul discută o chestiune fundamentală a evoluției filosofiei româneşti, anume constituirea ei ca mod de a reflecta asupra unor teme preluate din alte culturi. După opinia noastră o evoluție socială organică în arealul românesc ar fi trebuit să se regăsească într-o filosofie românească. Or, dezvoltarea modernă românească nu a fost generată de o filozofie autohtonă. Edificarea civilizației române moderne s-a întemeiat pe tipuri de gândire împrumutate din civilizațiile apusene. Organismul politico-juridic şi cel instituțional românesc modern s-au constituit aidoma celui din civilizația occidentală, şi nu ca efect al unei

310 *Ibidem*, p. 197.

concepții proprii. Orice curent de idei de aiurea circula nestingherit în societatea românească fără a fi respins prin o „luptă” a gândirii „tradiționale” românești cu filosofia occidentală. Foarte rar se auzea vreo voce despre primejdiile ce ar decurge din prea marea disponibilitate a elitei autohtone pentru modul ei de a gândi în spiritul filosofiei occidentale. Este clar că avem în vedere dezbaterea în forumul public, ca și elaborarea de lucrări care să respingă sau sa combată teze și doctrine occidentale, și să propună o gândire filosofică alternativă. Singurii ce continuau să ofere un mod propriu de meditație erau teologii.

Mircea Vulcănescu susține că pentru fiecare tip de filosofie există un mediu special: un mediu al filosofiei politice, un mediu al filosofiei didactice, un mediu căruia i se adresează filosofarea pur și simplu. Mediul filosofiei politice este un mediu activ și dinamic. Exegetul surprinde o realitate, ce dă seamă de orientarea unor mari gânditori români spre analiza acestui tip de gândire și avem aici în vedere în primul rând pe Eminescu și Maiorescu. Mircea Vulcănescu îi menționează pe cei doi, însă doar ca exponenți remarcabili ai teoriei formelor fără fond. Ne explicăm cheltuirea energiei lor intelectuale, a lui Eminescu în articolul de ziar, iar a lui Maiorescu în discursul parlamentar, din nevoia de a da răspuns la problemele presante ale timpului. De fapt, cei doi remarcabili gânditori au fost mânați de cerințele reale ale mediului lor. Are dreptate Mircea Vulcănescu când spune că mediul filosofic politic este un mediu original, care obligă la exprimarea propriilor nevoi de cugetare.

Referitor la mediul academic, Vulcănescu observă lipsa catedrelor de metafizică, expresie a prejudecății că metafizică este o rămășiță a trecutului. Învățământul filosofic este dominat de pozitivim și criticism. Constată neglijarea filosofiei științelor, disicplină predată de profesorul său C. Rădulescu-Motru cu 20 de ani în urmă. O altă judecată a sa, rămasă până astăzi valabilă: filosofii români sunt mai ales oameni cu pregătire literară, mai apți sa discute despre știință decât de a studia concret o știință[311]. Chiar și în acest context nu tocmai favorabil întemeierii gândului pe experimentul științific, scrie Vulcănescu, unele ramuri ale filosofiei – psihologia și sociologia se desprind ca disicpline autonome cu statut de știință.

311 Idee reluată astăzi de Mircea Flonta preocupat, pe bună dreptate de omnisciența literaților în cultura română, vezi lucrarea sa *Cum recunoaștem Pasărea Minervei*, Editura Fundației Culturale Române, 1998.

În aceeaşi măsură este de observat lipsa şcolilor filosofice româneşti, pentru că mai toți filosofii noştri se orientează şi se definesc în raport de filosofia străină, şi aproape deloc în raport cu pozițiile colegilor lor din țară. De aceea filosofia didactică la noi nu are caracter polemic, susține Mircea Vulcănescu.

Ce s-ar mai putea adăuga la aceste pertinente observații făcute cu mai bine de 70 de ani în urmă? Aproape nimic semnificativ. Şi astăzi se interoghează în medii diverse despre existența unei filosofii româneşti, deşi moştenirea actuală este cu totul alta decât cea scrutată de Mircea Vulcănescu.

VEGHEA LUI MIRCEA VULCĂNESCU LA SISTEMUL SOCIOLOGIC AL LUI D. GUSTI

În România, după primul război mondial, ştiinţele socio-umane - filosofia, psihologia, sociologia - cunosc o intensă evoluţie. Să amintim numai existenţa unor periodice pentru fiecare specialitate: „Revista de Filozofie", „Analele de Psihologie", „Arhiva pentru reforma şi ştiinţa socială" şi „Sociologie Românească." Se afirmă puternic sociologia, nu doar ca o ştiinţă teoretică despre societate, ci mai mult, ca o cale de cunoaştere directă a proceselor, faptelor şi evenimentelor sociale. Va trebui odată întreprins un studiu de adâncime a contextelor în care a ajuns sociologia, practic inexistentă în mediul academic, înainte de primul război mondial, să domine mişcarea ştiinţifică, inclusiv printr-un învăţământ dezvoltat – patru catedre universitare de sociologie, şi predarea ei în şcoli normale şi în învăţământul secundar -, iar în Italia în aceeaşi perioadă, când activau Pareto şi Mosca, nu exista nici catedră de sociologie! Această extraordinară moştenire a rămas mult timp o *terra incognita* pentru multe generaţii, după cel de al doilea război mondial. Să nu uităm că în anii'50 din secolul al XX-lea, regimul comunist a interzis sociologia, considerată ştiinţă burgheză! Deşi reintrodusă în învăţământul superior după anul 1965, reprezentanţi remarcabili ai sociologiei din perioada de dinainte de 1944 au suferit în continuare o restricţionare a difuzării întregii lor opere.

Pentru că în paginile care urmează prezentăm câteva consideraţii despre contribuţia lui Mircea Vulcănescu la dezvoltarea sociologiei, ne simţim obligaţi cu o mărturisire, care nu are altă menire decât de a readuce în actualitate dificultatea cu care s-a repus în circulaţie opera acestui mare făuritor de grandioase proiecte intelectuale. În anul 1983 am predat Editurii Albatros lucrarea *Generaţie şi cultură*, şi, aşa cum era obiceiul atunci, a fost dată unui specialist în care editura avea mare încredere, cu deosebire în ce priveşte calitatea lui de cenzor ideologic, pentru elaborarea unui referat de acceptare. Ca orice autor, aşteptam cu nerăbdare acel referat, dar el a întârziat să vină aproape doi ani. Între timp, mi se transmite, de către un coleg, ca respectivul referent, profe-

sor universitar, se interesa, dacă nu cumva Mircea Vulcănescu a fost legionar. Motivul? Eu analizam articolul lui M.Vulcănescu, *Generația*, un studiu fundamental, am spune teoretic fondator, despre generație, publicat în revista „Criterion", pe care îl consider şi astăzi, o analiză ce premerge studiile generaționiste din anii'60 ai secolului trecut, în rezumat, o contribuție remarcabilă a unui sociolog român la clarificarea unei teme de acută oportunitate socială. Ce arată acest exemplu? Cenzorul regimului trecut dovedea o ignoranță exemplară asupra operei şi activității publice a lui Mircea Vulcănescu. El voia să se asigure cu orice preț, că nu greşeşte, ideologic, cu verdictul ce trebuia să-l dea cărții mele. Să mai spun, că în referatul său nu a menționat măcar un cuvânt despre studiul lui Mircea Vulcănescu? Acel profesor nu era singurul universitar sau cercetător din epocă, lipsit de elementare cunoştințe despre gruparea „Criterion." Se ştia vag doar că membrii ei aparțineau orientării de dreapta. Cazul Vulcănescu dovedeşte amânarea sau chiar anularea punerii în circulație a fondului de gândire al elitei româneşti interbelice. Dincolo de aspectele politice şi ideologice, oricum aduse în prim plan din cauza curentului general din perioada postbelică, - astăzi reluate cu obstinație, parcă într-o manieră şi mai agresivă -, ceea ce nu putea accepta regimul comunist a fost ideea unei generații de excepție în perioada interbelică[312]. În contextul oficial de atunci se urmărea întărirea doctrinei de explicare şi justificare a procesului de omogenizare socială, iar un apăsat accent pe existența unui fond ideatic românesc despre stratificare, eterogenitate şi diversitate socială nu putea fi acceptat necondiționat, cu atât mai mult cu cât asemenea idei veneau din partea ideologiei dreptei.

Nu ştim ce va fi fost dacă nu s-ar fi produs sfârşitul tragic al acestei excepționale personalități, probabil am fi avut un *opus vitae magnum*, aşa cum se întâmplă la sfârşitul unei îndelungi şi verificate experiențe intelectuale. Şi Mircea Vulcănescu avea toate datele unei opere ce ar fi marcat profund ştiințele socio-umane. Cum el se integrase, am spune organic, în spiritul noii generații interbelice, enunțat şi teoretizat de şeful recunoscut al acestei grupări tinere, Mircea Eliade, concepția şi

312 Nu este lipsit de importanță faptul că în *Bibliografia principalelor lucrări despre D. Gusti şi despre Şcoala sociologică de la Bucureşti*, (D. Gusti, *Opere*, vol. I. Editura Academiei, 1968) Ovidiu Bădina şi Octavian Neamțu cei doi editori ai scrierilor lui Gusti, care au făcut un lucru demn de toată lauda prin publicarea operelor marelui sociolog în condiții destul de potrivnice, nu amintesc lucrarea lui Mircea Vulcănescu despre Gusti, dar nici *Istoria sociologiei româneşti* a lui T. Herseni.

acțiunile sale sunt întemeiate pe această nouă spiritualitate. Să reamintim succint tezele lui Mircea Vulcănescu despre generație, care, credem, ele însele pot explica idei din opera gânditorului nostru. În deosebire, de congenerii săi, Mircea Vulcănescu nu s-a mulțumit doar cu afirmarea publică a noii generații, ci a găsit de cuviință că este necesară o clarificare teoretică a conceptului de generație atât de vehiculat în epocă în toate mediile intelectuale. Definirea termenului era necesară în stabilirea cu rigoare a diferențelor şi asemănărilor între generații, deoarece foarte dotatul tânăr asistent universitar era preocupat de căutarea acelor linii de continuitate culturală românească, în care se regăsesc toate marile valori ale românilor. De aceea, spre deosebire de dezbaterile despre generație din epocă, axate, în principal, pe dimensiunea biologică sau pe cea culturală, Mircea Vulcănescu o abordează ca o realitate ce impune examinarea sa din varii perspective[313]. *Biologic*, spune exegetul, generația se afirmă în relația părinți-copii, fiecare generație fiind alcătuită din grupul descendenților dintr-un părinte comun. *Sociologic*, generația este discutată pe două paliere: sensul restrâns, generația se constituie în relația dintre adulți şi tineri, iar în sensul sociologic general, ea este o „unitate socială condiționată de faptul apropierii de vârstă sau mai pe scurt, grup de vârstă." Cum spuneam altădată, această ultimă idee a sociologului român o vom regăsi amplu dezvoltată în teoriile sociologice despre vârstă, cu deosebire la T. Parsons şi S.N. Eisenstadt[314]. Pentru Vulcănescu, factorul vârstă are o semnificație relativă în generarea diferențierilor sociale: „Cu cât o societate e mai complexă, adică cuprinde subdiviziuni mai numeroase şi de natură mai variată, cu atât importanța relativă a factorului vârstă scade." Într-adevăr, vârsta este un indicator de diferențiere socială preponderent în societățile tradiționale, ierarhiile sociale între grupurile de vârstă fiind unul din mecanismele esențiale de funcționare a vieții sociale, de conservare a ordinii şi stabilității sociale. Rezultă din asertiunea vulcănesciană, o concluzie: cum tinerii se exprimau năvalnic şi revendicau statutul de grup intelectual efervescent, iar cadrul social a acreditat-o ca atare, pentru „noua generație" din perioada interbelică, societatea românească interbelică ar fi fost o societate simplă, nediferențiată puternic. Mircea Vulcănescu

313 Mircea Vulcănescu, *Generație*, „Criterion", 3-4, 15 noembrie-15 decembrie 1934, pp. 3-6.

314 Constantin Schifirneț, *Generație şi cultură*, Editura Albatros, Bucureşti, 1985, p. 28.

dă un răspuns, prin conceptul de generație, întrebării referitoare la stadiul de evoluție modernă a României. Pe de altă parte, această idee despre relația dintre factorul vârstă şi nivelul de eterogenitate socială a fost amplu dezbătută în răstimpul puternicilor mişcări de tineret ce au zguduit bogata şi dezvoltata societate occidentală în anii'60 ai secolului al XX-lea, unde, după cel de al doilea război mondial, paradoxal, s-a ajuns la revolta tinerilor, care cereau recunoaşterea de către societate a identității lor sociale, ceea ce a determinat revizuirea unor concepte şi teorii sociologice importante, tocmai pentru că vechiul sistem operațional de studiu al societății nu lua în discuție vârsta, cu expresia ei socială relațiile dintre generații. Aşadar, Mircea Vulcănescu sesizează, în condițiile societății româneşti, importanța factorului vârstă în reglementarea raporturilor sociale, în timp ce sociologii din Occident din perioada interbelică, în convingerea lor că o societate modernă este intens diferențiată, vârsta nu ar reprezenta un indicator în explicarea proceselor şi conduitelor sociale.

În viziunea lui Mircea Vulcănescu generația este o grupare de ordin statistic (relația formală dintre grupul social şi vârsta membrilor săi) şi în sens istoric (relația calitativă care leagă membrii grupului social compus din oameni de aceeaşi vârstă), la care adaugă dimensiunea psihologică, culturală, politică şi economică. Iată cum defineşte el generația: „O generație este o grupare socială bio-psiho-istorică, în care predomină oamenii de aceeaşi vârstă, care se manifestă simultan, spontan, cu conştiința solidarității de vârstă. Manifestările acestei grupări sunt condiționate de faptul că membrii componenți au participat la un anumit eveniment istoric, a căror influență au suferit-o, în perioada lor de formație intelectuală – fapt care face să predomine în manifestările lor preocupări de aceeaşi natură, precum şi o asemănare de material şi de maeştri. Această predominare mai poate fi condiționată şi de felul în care tineretul participă la activitatea colectivității şi de încadrarea sau neîncadrarea lui în ierarhia socială existentă”[315]. Definiția lui Mircea Vulcănescu este prima descriere ştiințifică a generației. El concepe apariția şi ființarea unei generații asociate de existența unor anumite situații sociale concrete: „Nu trebuie nici s-o negăm, nici s-o universalizăm, ci atenți s-o înțelegem surprinzând împrejurările care-i provoacă apariția sau i-o înlătură: conjunctură socială între istorie şi psihologie.” Nu insistăm pe analiza ideilor lui Mircea Vulcănescu

315 Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 5.

despre generaţie, o vom face într-un alt studiu. Am dorit numai sa punctăm direcţia teoretică trasată în scopul definirii acestui concept atât de discutat şi disputat, nu de puţine ori dându-i-se un conţinut inadecvat. Şi să spunem că Mircea Vulcănescu a publicat acest studiu în „Criterion", publicaţia „noii generaţii", deşi putea s-o facă tot atât de bine în revista profesorului său D. Gusti, „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială."

Teoretician excelent al fenomenului generaţionist, Mircea Vulcănescu avea în vedere propria generaţie dar viza de fapt realitatea socială şi culturală a timpului său în care se includea şi opera „bătrânilor", a maeştrilor. Una din direcţiile acţiunii publicistice a lui Mircea Vulcănescu a fost protejarea valorilor şi explicarea lor, cum a fost cazul cu sistemul sociologic al lui Gusti. Afirmarea generaţiei sale venea imediat după ce opera gustiană se închegase, iar creatorul ei acţiona acum pentru aplicarea acesteia prin metoda monografică. Reprezentant al noii generaţii Mircea Vulcănescu a socotit o îndatorire de a fi solidar intelectualiceşte cu profesorul său. Dar gestul teoretic al lui Vulcănescu are şi un alt sens, anume relevarea unui exemplu de activitate ştiinţifică în grup, iar echipele studenţeşti conduse de Gusti erau pilduitoare în a susţine ideea că intelectualii români se pot asocia într-o acţiune colectivă, când scopurile sunt clare şi managementul este eficient. În consecinţă, un argument esenţial împotriva tezei, susţinută şi astăzi, ca intelectualii români nu pot coopera împreună în realizarea unui proiect. Pe de altă parte, Mircea Vulcănescu aducea ca probă de solidaritate intelectuală propria generaţie, ce ambiţiona programe culturale de anvergură, de nivel european, ce pornesc din fondul de gândire românească. Omul românesc, teoretizat şi desenat cu atâta măiestrie, îşi trage seva ideatică din tot ce este semnificativ în creaţia autohtonă, inclusiv scrierile şi acţiunile maeştrilor generaţiei sale.

De altfel, însăşi generaţia lui era interesată în a găsi modele, fie în viaţă fie din alte epoci, ale culturii române. M. Eliade îl va repune în circulaţie pe marele Hasdeu cu publicistica lui, dar va edita şi un volum cu articole semnate de Nae Ionescu, *Roza vânturilor*. Aşadar, o activitate de construcţie culturală, cu un program destul de clar. Lupta dintre „bătrâni" şi „tineri" nu era prilej de spectacol cotidian sau de revendicări meschine, ci unul de reevaluare a valorilor perene ale culturii naţionale, iar Mircea Vulcănescu se impunea ca exegetul cel mai coerent în susţinerea, cu argumente, a valorii moştenirii „bătrânilor."

Susținerea valorilor o făcea Vulcănescu şi ca o datorie morală, sau cum s-a spus, îşi punea mai presus de orice simțul său moral în slujba binelui[316], adică spunem noi, al unei culturi româneşti.

Atras de gândirea şi personalitatea lui Nae Ionescu, el nu este un epigon, un encomiast sau dogmatic naeionescian, ci el caută a integra în propriul sistem tot ce crede a fi autentic axiologic din alți maeştri ai gândirii româneşti, cum este Gusti şi chiar Rădulescu-Motru. Deşi cei din noua generație erau adepții lui Nae Ionescu, ei se raportau şi la alte personalități ale timpului: Mircea Vulcănescu la D. Gusti, M. Eliade la C. Rădulescu-Motru, C. Noica, într-o anumită măsură la C. Rădulescu-Motru. Cum Nae Ionescu nu avea o „operă" publicată, elevii lui se îndreptau spre acele personalități care le vorbeau şi prin scrierile lor. În cazul lui Mircea Vulcănescu situația este interesantă şi din alt unghi: despre Nae Ionescu a scris o lucrare despre el ca om, dar nu şi despre opera acestuia, în schimb a dat un volum de 150 de pagini despre D. Gusti, prima monografie despre întemeietorul de şcoală sociologică, şi am spune singura valabilă, despre marele sociolog. Deşi „năist", de ce Vulcănescu nu a dat monografia despre sistemul filosofic al mentorului său? Explicația este simplă: dificultatea în analiza concepției lui Nae Ionescu, din cauză că opera acestuia nu circula, iar ideile lui se produceau spontan, la cursuri sau în dialoguri restrânse. Exegeza unei opere se face având cărțile autorului pe masa de lucru. Editarea după moartea filosofului a câteva din cursurile sale nu i-a mai putut fi de folos. Vremurile au decis altfel soarta lui Mircea Vulcănescu.

Acesta este, rezumativ, contextul în care Vulcănescu s-a integrat în şcoala lui Gusti. Stăruim, în continuare, asupra modului cum Mircea Vulcănescu a înțeles sistemul sociologic al lui Gusti.

Legăturile lui cu Gusti s-au produs din anii studenției. Mircea Vulcănescu a fost atras de sociologie din facultate, şi teza sa de absolvență, elaborată sub îndrumarea lui Gusti, este edificatoare. Această lucrare juvenilă dezvoltă ideea despre cadrele de manifestare a raporturilor dintre individ şi societate: numărul, spațiul, timpul, cauzalitatea, valoarea. În viziunea tânărului licențiat: „Societatea este un complex de factori ce nu trebuie desconsiderați nici unul", iar „Cauza devenirii sociale este *voința socială* lucrând în acest complex

316 Gheorghiță Geană, *O fericită întrupare a spiritului românesc: Mircea Vulcănescu*, Prefață la Mircea Vulcănescu, *Războiul pentru întregirea neamului. Dimensiunea românească a existenței*, Criterion Publishing, Bucureşti, 2002, p. 6.

de factori”[317]. Mircea Vulcănescu face diferenţa între devenirea socială a comunităţilor şi cea a societăţilor, în primele predomină cauzalitatea naturală şi în celelalte dominantă este motivarea morală: „Toată problema devenirii sociale stă aci: *degajarea voinţei sociale din condiţiile cadrelor şi determinarea felului în care această voinţă prezidă tipurile de societate*”, concluzie văzută de el ca „un program de sociologie.” Influenţa profesorului său D. Gusti este indiscutabilă. Vom observa dificultăţi în dezvoltarea acestui program, ce a ieşit din scânteia atât de roditoare a tânărului absolvent de filosofie. În acelaşi an 1925 când a susţinut licenţa, Vulcănescu scrie articolul *Câteva observaţiuni asupra vieţii spirituale a sătenilor din Goicea-Mare*, singurul text despre campania studenţească din această localitate, organizată de Seminarul de Sociologie, Etică şi Politică de sub conducerea lui D. Gusti.

După un stagiu în Franţa, când comunicarea cu profesorul său era redusă, Mircea Vulcănescu se integrează imediat în organizarea activităţii echipelor studenţeşti, devenind între timp asistentul lui Gusti. Nu putem discuta despre toate raporturile dintre profesor şi asistentul său, remarcăm numai că lui Vulcănescu îi revine sarcina din partea ministrului D. Gusti de a elabora planul de reorganizare a Ministerului de Instrucţie, iar tot el se va îngriji de editarea cursului lui D. Gusti[318].

Mircea Vulcănescu era interesat mai mult de fundamentul economic al vieţii sociale. A participat la multe din campaniile monografice ale echipelor studenţeşti conduse de D. Gusti. Aşa cum foarte pertinent observa Marin Diaconu, editorul şi exegetul operei vulcănesciene: „Vulcănescu a trăit şi a contribuit substanţial la constituirea şcolii gustiene”[319].

Gusti l-a „văzut” pe tânărul său coleg, cel mai indicat de a da temelia filosofică a sistemului său. Să amintim că sistemul gustian era criticat din varii direcţii. T. Brăileanu avertiza asupra tendinţei, în linia lui Durkheim, de a defilosofa sociologia, iar P. Andrei îi cerea lui Gusti să-şi prezinte eşafodajul teoretic al monografiei sociologice. Tânărul emul nu face niciodată referire la cei doi sociologi, dar afirmă limpede

317 Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura Eminescu, 1997, p. 68.

318 *Note la cursul de sociologie al d-lui profesor D. Gusti*, editate sub îngrijirea d-lui asistent Mircea Vulcănescu, de M. Cernea şi C. Furtunescu, 1932.

319 Marin Diaconu, *Mircea Vulcănescu – sociolog al satului românesc şi istoric al Şcolii sociologice a lui Dimitrie Gusti*, studiu introductiv la Mircea Vulcănescu, *Şcoala sociologică a lui Dimitrie Gusti*, ed. cit., p. 18.

efortul său în fundarea filosofică a sociologiei lui Gusti: „Eu am încercat sa aşez sistemul lui Gusti pe baze aristotelice, suprapunând deosebirea dintre cadre şi manifestări deosebirii aristotelice dintre posibilitate şi actualitate. Sistemul oferea mai multe puncte de convenienţă. Voinţa socială a lui Gusti se deosebea de voluntarismul cantitativ, numeric, roussauist ; ea avea netăgăduite rădăcini metafizice. Cadrele dădeau lui Gusti *motive* voinţei sociale. Dar acestea nu erau motive psihologice, ci temeiuri metafizice de autodeterminare: cosmice, biologice, psihologice şi istorice. Apoi, concepţia voluntaristă a naţiunii avea afinităţi cu teoriile corespunzătoare ale catolicismului”[320]. Gândirea lui Vulcănescu a găsit în sistemul lui Gusti o metodă de analiză a realului, ceea ce nu-i putea oferi Nae Ionescu, care deşi logician nu dădea atenţie metodologiei de cercetare ştiinţifică. Aici stă explicaţia aderării lui Vulcănescu la concepţia gustiană. Marele sociolog oferea un cadru teoretic incitant şi fertil, dar şi o metodă inedită de investigare a societăţii româneşti în ceea ce avea ea particular – satul, matricea evoluţiei naţiunii române. Opera lui Gusti reprezintă şi o cale, pentru tânărul învăţat, de pătrundere în cunoaşterea unei filosofii şi ideologii ce domina epoca: marxismul: „Aşa ca astăzi eu am, în sistemul sociologic al profesorului D. Gusti, un instrument de lucru pe care mi l-am însuşit cu ajutorul căruia caut să înţeleg realitatea socială, inclusiv marxismul, care nu se împotriveşte concepţiei mele «năiste» despre viaţă. Cu etica e altceva; dar aici Gusti n-a avut nici o influenţă asupra mea.” De ştiut că Mircea Vulcănescu era asistent la catedra de etică a lui Gusti. Ne întrebăm dacă la seminariile de etică asistentul transmitea teze şi concepţii opuse celor comunicate de profesor la curs? Posibil, dată fiind toleranţa colegială şi intelectuală a lui Gusti. O fi cunoscut profesorul toate aceste idei, cu deosebire diferenţa dintre ei privind etica, pentru că textul din care am citat, autorul nu l-a publicat în timpul vieţii? De altfel, cazul lui Vulcănescu este unul special: multe din incitantele sale idei, inclusiv cele care privesc veghea la sistemul şcolii sociologice al lui Gusti şi şcoala filosofică a lui Nae Ionescu au rămas în manuscris. Din ce a produs extrem de dotatul în sociologie Mircea Vulcănescu a fost în mică măsură tipărit în timpul vieţii[321]. Nu ştim pentru ce o bună parte

320 Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 68.

321 În volumul D. Gusti, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, ed. cit., din 26 de titluri 11 sunt texte inedite.

din textele de sociologie nu au fost publicate de autorul lor. O exigență și o rigoare științifică trebuie să fi contat în amânarea punerii lor în circulația publică, iar cel mai bun argument este refacerea de câteva ori a unor texte. Nu încape îndoială, că Mircea Vulcănescu are o solidă cultură și un pronunțat spirit analitic, fiind bine informat cu mișcarea ideilor sociologice, iar în laboratorul său de creație, asemănător în multe privințe cu cel eminescian, s-au plămădit multe gânduri, fiind însă extrem de sever cu produsul oferit spre publicare.

Susținerea filosofică a sistemului sociologic al lui Gusti a trezit, cum era de așteptat, reacții. De pildă C. Georgiade, în articolul *Sociologie românească. O revistă cu adevărat apuseană*, în „Adevărul", 19 februarie 1933, susține că școala sociologică a lui Gusti are o valoarea de excepție: „fiindcă sociologia devine o *știință*, nu o filozofie a vieții colective, părăsind dialectica facilă întemeiată pe concepte și adoptând observația riguroasă și conștiincioasă a realității, verificarea și sistematizarea datelor observate"[322]. Georgiade scrie mai departe: „Ce legătură directă are, de exemplu, «vatra satului Cornova» sau mentalitatea mistică cvasiafricană a țăranilor noștri cu fenomenologia lui Husserl sau cu aristotelismul?." Iată cum pentru unii exegeți ai operei gustiene, apăsarea prea mult pe dimensiunea ei filosofică reprezintă o deformare sau cum spune același Georgiade: „Avem impresia ca acești cercetători disociază unitatea profesorului lor, atribuindu-i o contrazicere între teorie și aplicație, care de fapt nu există la origine." În replica sa *Sociologie românească (Răspuns d-lui C. Georgiade)*, nepublicată, Mircea Vulcănescu reiterează caracterul de filosofie socială a sociologiei profesorului său, și aduce argumente chiar cu exemplul satului Cornova remarcând: „În opoziție completă cu *metoda pozitivistă, sociologia profesorului Gusti* caută să lămurească fiecare fapt social în funcțiune de totalitatea vieții în care se prezintă"[323]. Întrebarea este dacă nu cumva elevul adaugă la sistemul sociologic al lui Gusti, ceea ce el aștepta de la această doctrină decât are ea în realitate. Apărând sistemul lui Gusti, de fapt își apăra propriul mod de a vedea societatea. Și iarăși revenim la scopul noii generații, anume de a dovedi existența unor direcții fertile în cultura română, iar sistemul lui Gusti oferea generos câmp de afirmare a originalității autohtone.

322 Apud Marin Diaconu, *Note și comentarii* la Mircea Vulcănescu *Prolegomene sociologice la satul românesc*, ed. cit., p. 350.

323 Mircea Vulcănescu *op. cit.*, p. 168.

Vulcănescu voia să demonstreze actualitatea neechivocă a sistemului sociologic al lui Gusti, din care se degajă, de pildă, fenomenologia sa, doctrină înscrisă puternic în actualitate, şi nu pozitivismul – viziune ştiinţifică învechită şi depăşită. Poate aici este eroarea lui C. Georgiade, anume că nu a înțeles efortul lui Mircea Vulcănescu şi Traian Herseni de a conferi perenitate ideilor lui Gusti prin încadrarea lor în curente filosofice durabile.

Mircea Vulcănescu supraveghează orice se spune sau se întâmplă în spațiul public cu sistemul lui Gusti. Intervine prompt în apărarea, corectarea sau argumentarea justeții ideilor şcolii monografice. O face pentru că el crede în viabilitatea acestei şcoli. Şi era firesc să fie aşa. Efortul lui Gusti de a elabora o ştiinţă sociologică a naţiunii consona perfect cu aspiraţia noii generaţii. S-a spus, până la saţietate, că tinerii din anii '30, eliberaţi de misiunea idealului naţional al reîntregirii ţării, aveau ca scop crearea valorilor culturale româneşti comparabile cu cele din marile culturi ale lumii, afirmaţie ce se cuvine a fi nuanţată. Ei nu au avut doar orgoliul înaltei performanțe, ci în aceeaşi măsură au susținut valori deja consacrate. Mircea Vulcănescu a dat aceeaşi semnificație protecției operei lui Nae Ionescu şi D. Gusti, cei doi formatori ai săi, dar a evaluat şi scrieri ale lui Rădulescu-Motru. Or, sistemul sociologic al lui Gusti era una din expresiile tari ale performanțelor autohtone: „sistemul profesorului Gusti nu e numai o şcoală de reflecție severă de contact cu realitatea. Ci şi o şcoală tot atât de severă de gândire, de reflecție asupra acestei realități”[324]. În controversă cu C. Georgiade el afirmă neechivoc: „sociologia românească are un sistem propriu de gândire”, şi această teză caută să-o dovedească permanent.

Implicarea lui Vulcănescu în dezvoltarea şi susținerea ideilor profesorului său l-a făcut pe un alt coleg al său de generație, Traian Herseni să afirme: „Uneori sistemul de sociologie, etică şi politică al lui D. Gusti, văzut, interpretat şi înfăţişat de Mircea Vulcănescu, primea o *strălucire*, pe care autorul lui originar, mare organizator şi animator, dar un scriitor şi vorbitor de treaptă mijlocie, n-a fost în stare să i-o dea niciodată”[325]. Într-adevăr, Mircea Vulcănescu a fost unul din cei mai competenți din şcoala lui Gusti. Dar opera lui Gusti rămâne ceea ce este, adică o gândire originală asupra societății studiată cu o metodă

324 *Ibidem*, p. 174.

325 Traian Herseni, *Mircea Vulcănescu (1904-1952)*, „Manuscriptum”, an XXVII, nr. 1-2, 1996, p. 133.

ce-i aparține negreşit – metoda monografică. Credem că Vulcănescu nici nu a gândit că i-ar fi dat strălucire acestui sistem sociologic, deoarece realiza că nu era nevoie. În schimb, emulul se instituie într-un vajnic apărător al doctrinei gustiene de o indelebilă noutate, pentru a nu fi deformată şi răstălmăcită, aşa cum este cutuma în capricioasa şi nestatornica noastră cultură, unde norma ştiințifică rămâne în stadiul virtual, şi, iată, nu departe de timpurile pe care le trăim noi cei de astăzi, când idei novatoare sau activități de mare trudă intelectuală sunt trecute cu vederea sau sunt folosite fără a se mai aminti măcar în treacăt cine le-a făcut. Monografia lui Mircea Vulcănescu are şi această menire: de a pune în relief originalitatea sistemului gustian văzut însă nu ca simplă sociografie ci ca o contribuție fundamentală, pornită de la scrutarea cu o metodă proprie a unei societăți concrete – societatea românească - , la dezvoltarea efectivă a sociologiei, încă în căutare, în acea vreme, a statusului său de ştiință. Mircea Vulcănescu continuă, alături de T. Herseni şi H.H. Stahl, adâncirea viziunii lui Gusti, dar fără să o modifice, aşa cum el însuşi recunoaşte: „Eu nu am pretenția de a fi influențat pe Gusti, deşi şi asta se poate întâmpla într-o colaborare prelungită şi în orice comerț de idei. Eu cred că toate elementele puse în lumină existau în sistem mai dinainte, eu n-am scornit decât întrebările la care aceste elemente ofereau răspuns mai dinainte. Dar fapt este că înțelegerea mea a acestui sistem de sociologie nu trădează concepția profesorului Gusti”[326]. Cel ce va „îndrăzni” o nouă paradigmă, schimbând, în fapt, concepția de abordare a studiului societății este Anton Golopenția. Spre deosebire de D. Gusti, care aprecia metoda monografică drept metodă de studiu integral al unui sat, Golopenția propunea metoda monografiilor sumare cu care se pot investiga unități sociale reprezentative în număr cât mai mare. Primii trei, dar mai ales Mircea Vulcănescu, urmăresc atent cum este reflectată şi primită concepția lui Gusti şi intervin în a pune lucrurile la punct, adică înlăturarea a tot ceea ce ar împieta asupra receptării corecte a doctrinei gustiene. Când Mircea Vulcănescu intervenea în apărarea lui Gusti sau a lui Nae Ionescu , el recurgea la orice mijloc, inclusiv la dispute pugilistice, aşa cum a procedat cu Sandu Tudor, care îl atacase pe sociolog într-un articol din „Credința”[327].

326 Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, ed.cit., p. 70.

327 Marin Diaconu, *Mircea Vulcănescu publicist*, studiu introductiv la Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, ed.cit., p. 17.

Edificator rămâne faptul că Mircea Vulcănescu nu se mulțumeşte cu exegeza sistemului gustian, ci ambiționează căutarea fundamentelor filosofice ale acestuia, originate în gândirea lui Aristotel. Mircea Vulcănescu a diseminat ideile lui Gusti, fără că aceasta să însemne că el a fost un simplu exeget. Dimpotrivă. Mircea Vulcănescu a înfățişat ideile lui Gusti din perspectivă proprie. Gusti, cu toată tendința lui spre o anumită conduită egolatrică – iubea mult publicitatea persoanei sale -, nu a estompat sau anulat tendințele creatoare, ci le-a stimulat şi susținut, poate tocmai datorită calităților sale de organizator al grupului de cercetători. Marele sociolog nu a creat o structură birocratică, cu o ierarhie rigidă, altfel spus, el nu a decretat existența acestei şcoli. Ea s-a instituit în evoluția unei activități de cercetare desfăşurată după un *program* ştiințific, pe temeiul unor obiective clare, şi al unui scop cu claritate afirmat: consituirea unei ştiințe sociologice a națiunii. Şi, spre deosebire de atâtea proiecte entuziaste, dar nefinalizate, Gusti a dat contur proiectului său şi l-a impus în viața universitară şi culturală a țării, atrăgând ca un magnet, mai ales tânăra generație, la punerea lui în practică. Aceasta este adevărata dimensiune a şcolii lui Gusti. Mircea Vulcănescu a simțit cu simțul său de observație profundă că acțiunea lui Gusti trebuie sprijinită din toate punctele de vedere, dar mai ales în ce priveşte protecția față de încercările, care nu erau puține, de a compromite, prin transformarea concepției lui în fapt derizoriu.

Exegetul susține că studiul activității profesorale a lui D. Gusti vrea să ilustreze „printr-un exemplu viu, relația ce trebuie să existe, după această învățătură, între practică şi teorie, între acele «sociologia cogitans» şi «sociologia militans» de care vorbeşte maestrul. Activitatea profesorală a lui Dimitrie Gusti apare astfel ca o cheie de boltă ce leagă planul activității sale filosofice cu acela al activității lui sociale şi politice”[328]. Se desprinde un alt aspect al gândului vulcănescian despre Gusti: semnificația profesoratului ca nucleul în jurul căruia gravitează multiplele activități desfăşurate de Gusti. El este deschizătorul de gând şi act, îndrumătorul celor ce aderă la învățătura sa. Profesorul apare pentru Vulcănescu, drept poziția socială centrală din care iradiază spre toate celelalte statusuri sociale deținute de şeful şcolii monografice. Şi plecând de la temeiul acestei poziții sociale, exegetul explică participarea dezinteresată – fapt unic în istoria culturii noastre - a unui mare număr de intelectuali tineri din cele mai diverse medii profesionale la

328 Mircea Vulcănescu, *Şcoala sociologică a lui Dimitrie Gusti*, ed.cit., p. 29.

această lucrare desfăşurată de marele sociolog: „De ce să ne mirăm atunci că nimeni nu precupeţeşte sprijinul său lucrărilor profesorului Gusti? E ca şi cum fiecare şi-ar ajuta pe tatăl său. Un tată harnic, mai harnic poate decât fiii", o afirmare cât se poate de clară a ideii ca şcoala lui Gusti funcţionează ca o familie, unde membrii ei se ajută şi se sprijină reciproc, fără a primi o răsplată anume. Concepţia, dinamismul activităţii, capacitatea de a reuni persoane de orientări adverse la activităţi sociale concrete, dar mai ales eficienţa în relaţiile sociale, toate aceste calităţi ale profesorului Gusti trebuie că i-au fascinat pe tinerii intelectuali ai timpului. Şi aşa motivează Vulcănescu studiul său despre profesorul Gusti, regăsit în toate celelalte poziţii sociale, şi nu au fost puţine, ocupate de el. Marele sociolog este perceput ca un *pater familias*, o autoritate de formator, în a cărui filiaţie se înscriu cei mai mulţi din „noua generaţie" interbelică. Iar Mircea Vulcănescu nu face decât să apere această familie spirituală şi pe şeful ei.

Iată un exemplu: la acuza de sterilitate a gândirii lui Gusti, Mircea Vulcănescu reaminteşte, contestatarilor, de programul de cercetare al profesorului „un îndreptar de lucru teoretic", cu ţinta îndreptată spre studiul totalităţii realităţii sociale: „A izbutit astfel să scoată problema satului românesc din decorul romantic-idealist în care o încadrase sămănătorismul, ca şi din decorul politic al poporanismului, dându-i un caracter obiectiv şi realist, propriu fazei de maturizare a problemei, care îngăduia elaborarea deopotrivă, *întru adevăr,* a celor veniţi de la dreapta culturală sau politică"[329]. Judecată foarte importantă, deoarece ea ridică sociologia lui Gusti la rangul de cunoaştere ştiinţifică, detaşată de ideologiile asupra vieţii rurale.

Vorbind de constituirea unei adevărate echipe de cercetători sub conducerea lui Gusti, ceea ce într-adevăr este o performanţă excepţională, dată fiind firea excesiv de individualistă a intelectualului român, Mircea Vulcănescu constată: „Ea a dobândit cu vremea, pe baza convingerilor teoretice comune şi a experienţelor colective, o închegare, ajungând să constituie astfel nu numai o metodă de cercetare pusă la punct în toate amănuntele ei, dar şi o adevărată (şi cea dintâi) şcoală românească de sociologie"[330]. Această activitate este comparabilă doar cu echipa lui Vasile Pârvan „care a dus la dezgroparea trecutului vechei Dacii."

Mircea Vulcănescu l-a apărat pe Gusti nu numai de atacurile pri-

329 *Ibidem*, p. 122.

330 *Ibidem*, p. 118.

vind coerența sistemului său sociologic, făcută cu multă acribie şi cu o cunoaştere profundă a concepției profesorului său. Discută despre raporturile lui cu sămănătorismul, cu deosebire cel iorghist. Spiritul gustian ar fi o sinteză a spiritului critic zeflemist al lui Caragiale, entuziasmul creator şi dinamic al lui Iorga, obiectivitatea rigidă şi rotundă a junimismului, asceza interioară a lui V. Pârvan. Noi credem că avem de a face cu un anumit eclectism al gândirii gustiene, şi aşa se explică reacția unor oponenți. Mircea Vulcănescu simte că aici este un punct vulnerabil al sistemului profesorului său şi aduce probe în susținerea ideii că Gusti nu este încadrabil în nici unul din curentele româneşti. Productive sunt, neîndoielnic, analizele lui Mircea Vulcănescu asupra raporturilor lui D. Gusti cu junimismul, poporanismul, sămănătorismul, dar rămâne de discutat în ce măsură sociologia lui Gusti, are teoretic şi metodologic vreo legătură cu doctrinele amintite. Care sunt studiile sistematice ale profesorului despre cele trei mari curente culturale? Nu cunoaştem ca Gusti să-şi fi exprimat ştiințificeşte opinia despre ele sau să fi referit la interferența sistemului său cu vreuna din aceste mişcări. Nici măcar în autobiografia sa, nu aminteşte un nume de autor sau de curent, cu toate că adolescența a trăit-o în Iaşi, oraşul unde s-au plămădit toate marile curente culturale ale României moderne[331]. Parcurgând *Fragmente autobiografice*, scrise de Gusti la vârsta deplinei senectuți, cititorul constată, nu fără o oarecare surprindere, că, de fapt, autosociologia vieții sale cuprinde, prioritar, perioada de şedere a lui în Germania, şi se ştie că viitorul sociolog nu a revenit în România din această țară decât în momentul când a primit Înaltul Decret Regal de numire ca profesor agregat la Iaşi, în urma participării la două concursuri (actele pentru concurs le trimitea din Leipzig), rolul hotărâtor în acceptarea sa avându-l un fost junimist, care în timp s-a îndepărtat de gruparea lui Maiorescu, istoricul A.D. Xenopol, care l-a preferat pe Gusti în defavoarea lui D. Drăghicescu, autor atunci al unei impresionante opere sociologice publicată în Franța, argumentul esențial de respingere al acestuia fiind socialismul său revoluționar. Prin urmare, Mircea Vulcănescu caută a-l integra pe Gusti în marile tendințe spirituale româneşti moderne, cu toate că sociologul, întemeietor de şcoală, nu a referit la nici una din ele. Este limpede că Vulcănescu nu

331 D. Gusti, *Opere*, V, *Fragmente autobiografice. Autosociologia unei vieți*, ediție de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamțu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1971.

putea concepe gruparea lui Gusti ca un fenomen cultural spontan ci ca continuare firească a unor dominante ale culturii româneşti. Pentru că în viziunea sa, nu discontinuitatea istorică şi culturală, ci continuitatea spirituală este adevărata cale a dezvoltării naționale. Sistemul sociologic al lui Gusti este paradigmatic pentru exprimarea imperativului înscrierii României în evoluția modernă reală.

N. BAGDASAR DESPRE GÂNDITORI ROMÂNI

Evoluția filosofiei româneşti a cunoscut, față de alte domenii ale culturii, un ritm mai lent. De pildă, literatura română a avut încă din secolul al XIX-lea momentul clasic, pe când filosofia rămâne doar un segment din opera lui Eminescu şi din cea a lui Maiorescu. Acesta din urmă a predat filosofia, şi notorietatea sa venea din această poziție şi nicidecum din statutul de filosof. Singurul filosof, „profesionist", Vasile Conta, era ca şi necunoscut, deşi publicase în „„„Convorbiri literare"." De ce filosofia lui Conta, creator de sistem filosofic, era în poziție marginală? Cauza principală a stat în lipsa unui spațiu public, propice receptării meditației filosofice. De altfel, nu se impusese la nivelul opiniei publice, canonul originalității, şi de aceea tot ce transmiteau profesorii de filosofie în cele două universități era luat ca atare. Importantă era până la urmă răspândirea filosofiei la publicul interesat. Nici vorbă, de pildă, ca Eminescu, recunoscut poet genial, să fie considerat şi filosof.

A trebuit ca Maiorescu să fie reintegrat în învățământ, în 1884, la Universitatea din Bucureşti, şi astfel să fie descoperiți şi susținuți tineri – C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, I.A. Rădulescu-Pogoneanu, Mihail Dragomirescu, care au profesionalizat filosofia în mediul românesc, având convingerea, spre deosebire de dascălul lor, ca este posibilă şi necesară o gândire filosofică proprie. Toți aceşti mari profesori au îndrumat paşii altor mari filosofi: Mircea Florian, Nae Ionescu, T. Vianu, M. Ralea, N. Bagdasar, şi împreună au constituit, pentru prima dată în istoria gândirii româneşti, un spațiu filosofic românesc, integrat în spațiul public. În acest fel, filosofia a devenit parte firească a culturii române, filosofii înşişi fiind prezențe active în presă, în politică şi chiar în administrație. Nici unul nu a trăit din veniturile obținute din practicarea filosofiei, toți fiind profesori universitari, ocupând, în acelaşi timp, alte posturi.

Despre unii dintre ei a scris N. Bagdasar, la rându-i filosof şi profesor, coleg şi colaborator.

1. Scurtă biografie

N. Bagdasar s-a născut la 5 februarie 1896 în satul Roşieşti, judeţul Vaslui[332], al cincilea copil al lui Iancu şi Smaranda, născută Aftenie. După el, s-au născut alţi şase fraţi şi surori. Mama lui a murit la a douăsprezecea naştere, în anul 1911. Părinţii erau ţărani înstăriţi, aflându-se alături de preot, în fruntea satului. Pentru calităţile sale de foarte bun gospodar, tatăl a fost ales, de cinci ori consecutiv, primar al comunei Roşieşti, exercitând această funcţie timp de douăzeci de ani. Mama era analfabetă, din cauză că în satul ei nu exista învăţător, dar avea o intuiţie excepţională asupra a ceea ce înseamnă studiu, şi a îndemnat pe toţi copii săi să urmeze şcoala.

Viitorul filosof a frecventat şcoala primară într-un sat vecin, Idricii de Sus, la 3 km de satul natal, unde învăţa şi fratele său mai mare Dumitru, de care se simte foarte ataşat. Cum tatăl său era primar, acesta a decis, din cauza slabei pregătiri a dascălului din Roşieşti, şcolarizarea celor doi băieţi în satul unde preda un tânăr învăţător foarte dotat pentru meseria de dascăl. Hotărârea tatălui exprima libertatea de acţiune a noii clase, cea a micilor proprietari rurali.

După absolvirea cursurilor celor cinci ani de şcoală elementară, N. Bagdasar urmează una din cele mai prestigioase şcoli din ţară, liceul Roşca Codreanu din Bârlad, pe care l-a terminat în 1916. Din anul 1915, când era elev, a colaborat la „Neamul românesc”, semnând cu pseudonimul Bărdescu.

Rămas fără mamă, adolescentul Nicolae a fost nevoit să se întreţină singur, dând meditaţii copiilor unei familii din Bârlad, iar Dumitru a obţinut un post de pedagog la liceul Sf. Sava din Bucureşti. Acest frate mai mare, după absolvirea facultăţii de medicină din Bucureşti, s-a specializat în S.U.A., şi a pus bazele neurochirurgiei în România[333]

În octombrie 1916, N. Bagdasar a intrat la Şcoala de ofiţeri rezervişti din Botoşani. Din primăvara anului 1917 până în martie 1918 el a luptat, pe front, ca elev plutonier, perioadă ce o va zugrăvi în *Amintiri. Notaţii*

332 Informaţiile despre viaţa şi activitatea lui N. Bagdasar le preluăm din N. Bagdasar, *Amintiri. Notaţii autobiografice*, Arhivele Naţionale, Direcţia Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 517. Vezi şi Radu Tomoioagă, *Nicolae Bagdasar*, în *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, (1900-1944, partea I), ed. cit., pp. 508-535; Constantin Schifirneţ, *C. Rădulescu-Motru. Viaţa şi faptele sale*, vol. II, ed. cit.

333 N. Bagdasar, *Amintiri. Notaţii autobiografice*, loc. cit., p. 10.

autobiografice, subliniind absurditatea şi inutilitatea multor acțiuni din armata acelui timp. Pentru un tânăr înclinat spre meditație şi cu viziune rațională asupra lumii, era greu de acceptat conduita rigidă impusă de regulamentele militare. Îl irita foarte mult cum ofițerii nu judecau realitatea aşa cum este, ci căutau permanent refugiu în regulamente. Dar mai era ceva, revoltător pentru tânărul militar, anume lipsa oricărui control asupra activităților trupelor din partea superiorilor, iar singurul care a inspectat lucrările acestora a fost un ofițer francez. Din această întâmplare, ce vine să confirme alte situații similare, rezultă justețea celor care susțin că pe noii românii de multe ori norocul ne-a salvat şi suntem ceea ce suntem numai datorită unor împrejurări ce ne-au fost favorabile.

După reîntoarcerea de pe front, Bagdasar s-a înscris, în octombrie 1918, la Facultatea de Litere şi Filosofie a Universității din Bucureşti, absolvită în anul 1922. Inițial, el a dorit să se specializeze în sociologie, deoarece voia să se dedice carierei de gazetar. Dar sociologia o preda „un profesor care nu-şi stăpânea materia”[334], fiind vorba de I.A. Rădulescu-Pogoneanu, care în mod ilicit a obținut catedra, prin Înalt Decret Regal în 1913, fără a fi câştigat concursul instituit de facultate. În aceste circumstanțe, Bagdasar a optat pentru istoria filosofiei, disciplină în care se va afirma în mod strălucit, unul din motive fiind predarea acesteia de către Mircea Florian, tânăr pe atunci, ce impresiona prin erudiție. În timpul studiilor universitare, Bagdasar a fost redactor la „Gazeta Transilvaniei” din Braşov. Deşi beneficia de reducere de frecvență, în temeiul anilor petrecuți în război şi al notelor obținute la examene, tânărul Bagdasar a preferat să parcurgă normal, toți cei patru ani de studiu.

Fiul țăranului din Roşieşti a avut ambiția de a aprofunda studiile filosofice în Germania. Între anii 1922-1926 a studiat la Universitatea din Berlin. Pentru obținerea bursei a fost sprijinit de cunoscutul om politic ardelean, Mihai Popovici, membru marcant al Partidului Național Român. Fiind în Germania, tânărul bursier a fost surprins de libertatea academică, unde importantă rămânea înscrierea la universitate, apoi fiecare student urma orice curs, de la orice facultate. Nu se cerea frecvență obligatorie şi nu se impunea prezența la un anumit număr de cursuri. Studenții germani mergeau la toate universitățile, unde predau

334 Idem, *Autobiografia*, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 520, p. 3.

profesorii de mare prestigiu. În Germania, dominau trei şcoli filosofice importante: şcoala neokantiană de la Baden cu W. Windelband şi H. Rickert, şcoala neokantiană de la Marburg, cu H. Cohen şi Paul Natorp, şi şcoala fenomenologică a lui Ed. Husserl. Studentul român a audiat cursurile lui Carl Stumpf, Heinrich Maier şi Max Dessoir şi a frecventat şedinţele societăţii „Kantgesellschaft." Cât a stat în Germania, el nu a lipsit de la nici un curs sau seminar, şi avea un program foarte riguros de studiu în biblioteci, şi, drept consecinţă, s-a remarcat ca un foarte bun cunoscător al filosofiei kantiene, încât la seminarul lui Arthur Liebert, preşedintele societăţii „Kantgesellschaft", şi directorul revistei „Kantstudien", sufla colegilor germani când trebuiau să răspundă. Intrigat, Liebert l-a întrebat, la un moment dat, unde a învăţat de ştie atât de bine pe Kant, iar răspunsul său a fost: la Universitatea din Bucureşti[335].

În anul 1926, Bagdasar susţine doctoratul cu teza *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert* (Noţiunea de valoare teoretică la Rickert). Iniţial nu a vrut să dea doctoratul, pentru că nu avea de gând să urmeze o carieră universitară. Prietenul său Mihai Popovici i-a atras atenţia că, o dată întors din Germania fără doctorat, se va spune, în mediile dâmboviţene, că a fost incapabil să-l facă. Viitorul profesor de filosofie a promovat doctoratul cu menţiunea *cum laude*[336], el fiind primul copil de ţăran, din România, doctor în filosofie. Dintre toţi filosofii noştri de prim rang, N. Bagdasar este singurul, vorbind de perioada de până la 1944, care şi-a plătit taxele şcolare din munca sa. Din această poziţie de independenţă financiară asigurată prin activitate proprie au derivat calităţile lui de manager afirmate mai târziu în acţiuni de mare prestigiu. În acelaşi timp, tot din cauza lipsurilor trăite, el s-a dovedit a fi altruist, ajutând pe oricine era în dificultate materială sau financiară, calitate de pe urma căreia a suferit, fiind nu o dată înşelat în buna sa credinţă.

Întors din Germania, în septembrie 1926, şi ca urmare a îndemnului profesorului M. Florian, cu speranţa unei angajări, N. Bagdasar se vede pus deodată în faţa levantinismului şi a aranjamentelor de culise, nereuşind să obţină un post. Numai că norocul îi surâde: este solicitat de Ministerul Instrucţiunii Publice să predea limba germană la Şcoala comercială română din Salonic, şi proaspătul doctor în filo-

335 Idem, *Amintiri. Notaţii autobiografice*, loc. cit., p. 187.

336 *Ibidem*, p. 202.

sofie a acceptat, imediat, şi între 1 noiembrie 1926 şi 1 aprilie 1927 a funcționat ca profesor suplinitor. El a primit pe lângă salariu, o diurnă lunară de 10.000 lei deplasare[337]. Ca să avem o imagine reală asupra valorii veniturilor obținute la Salonic, să amintim, conform spuselor sale, achitarea tuturor datoriilor ce le-avut în timpul studiilor la Berlin cu fondurile câştigate în cele şase luni.

Tânărul dascăl s-a impus rapid în fața elevilor şi a profesorilor, cu toate că are surpriza să constate şi să trăiască starea de aprigă duşmănie iscată între colegi, pentru ce altceva decât pentru un post de director, dar nu al şcolii ci al internatului şcolii, de unde se câştigau bani buni din afacerile cu furnizorii. Eterna corupție în instituțiile statului! Pentru a pune capăt conflictului, Ministerul Instrucțiunii Publice i-a propus lui Bagdasar să fie directorul Şcolii Comerciale din Salonic, dar el a refuzat şi a preferat să rămână profesor la Şcoala Comercială „N. Krețulescu" din Bucureşti, unde a predat până în 1930. Deşi, angajat în învățământul superior, Bagdasar a continuat să predea zece ani la liceul particular Principele Carol. Din toamna anului 1928 până în primăvara anului 1930 a funcționat ca bibliotecar la Institutul Social Român condus de D. Gusti.

Urmare a aprobării de către Ministerul Muncii a unui post de psihotehnician în cadrul Laboratorului de psihologie experimentală al Universității Bucureşti, în anul 1928 N. Bagdasar a fost numit, la insistențele lui C. Rădulescu-Motru, asistent de psihotehnică, venerabilul filosof fiind astfel satisfăcut că i-a rezolvat situația universitară a colaboratorului său. Peste un an, titularul catedrei l-a solicitat pe N. Bagdasar să predea logica la anul preparator, dar îl refuză motivând că nu doreşte să intre în conflict cu Nae Ionescu, titularul cursului, din cauză că ar fi putut să scrie rău despre el în ziarul „Cuvântul." Cu tot refuzul lui Bagdasar, C. Rădulescu-Motru nu i-a dat cursul de logică lui Nae Ionescu, pentru motivul că el lipsea de multe ori de la activitățile didactice: „Ce să țină şi la anul preparator câte o prelegere din an în paşti şi să absenteze cu nemiluita? Dacă dumitale ți-e frică de el, atunci, o să fac eu şi acest curs, ceea ce m-ar împovăra prea mult. Pe Nae nu-l însărcinez cu ținerea lui în nici un caz"[338]. În cele din urmă, Bagdasar a acceptat cursul de logică, însă primea o remunerație mai mică decât

337 *Ibidem*, p. 218.

338 Idem, *Portrete*, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N.Bagdasar, Dosar 537, p. 8.

jumătate din salariul unui asistent universitar. După decizia Consiliului profesoral de a obliga pe toți conferențiarii să-şi dea demisia din posturile de asistenți, urmare a obiecției lui O. Densusianu față de deținerea, de către conferențiari, şi a posturilor de asistenți, Nae Ionescu renunță la funcția de asistent de psihologie şi rămâne numai conferențiar.

În anul 1929, Bagdasar a trecut pe postul de asistent de logică şi teoria cunoştinței, ce-l va deține până în anul 1941. El a predat logica la anul preparator, iar teoria cunoştinței la ceilalți ani de studiu. Datorită restructurării, în 1938, a catedrei lui C. Rădulescu-Motru, Bagdasar nu a avut nici o activitate didactică timp de doi ani. Între timp, s-a înscris la concursul pentru catedra de istoria filosofiei de la Universitatea din Cernăuți, împreună cu Vasile Gherasim, D.D. Roşca, Mihai Uță. Comisia nu s-a oprit asupra nici unui candidat, dar a propus, la insistențele lui I. Petrovici, ca D.D. Roşca să primească titlul de docent[339]. Catedra de aici va fi ocupată în 1939 de Mircea Florian.

N. Bagdasar a fost atras, fără voia lui, în polemica iscată, în anul 1940, pe seama acuzei de plagiat aduse lui Al. Posescu. În ianuarie 1939 a apărut la tipografia „Tiparul universitar" a lui N. Bagdasar, *Introducere în filosofie* de Al Posescu. La sfârşitul anului 1939 N. Tatu descoperă că lucrarea ar fi un plagiat după cursuri litografiate ale lui P.P. Negulescu[340]. Al. Posescu înaintează la 26 ianuarie 1940 un memoriu Parchetului de Ilfov, cu privire la articolul calomnios publicat de N. Tatu la adresa lui, ca apoi să-l asocieze şi pe Bagdasar, pentru vina de a fi autorul moral al articolului semnat de Tatu în „Convorbiri literare". Procesul a durat până în 1945, Bagdasar fiind găsit nevinovat.

Cu toată aşteptarea sa destul de îndelungată în a ocupa o poziție universitară înaltă, N. Bagdasar are, în numai doi ani, o ascensiune rapidă – în decembrie 1941 este numit administrator al Casei Şcoalelor, în vara anului 1942 este numit profesor la Universitatea din Iaşi, iar în 1943 este ales membru corespondent al Academiei Române.

După pensionarea forțată a lui C. Rădulescu-Motru în octombrie 1940, N. Bagdasar devine asistentul lui I. Petrovici, recent transferat de la Universitatea din Iaşi la Universitatea din Bucureşti. Peste doi ani, în anul 1942, Bagdasar este numit profesor la catedra de istoria filosofiei moderne şi contemporane, epistemologie şi metafizică de la

339 *Ibidem*, p. 44.

340 N.Tatu, *Un plagiator: Al.Posescu.Autorul plagiat: P.P. Negulescu*, „Convorbiri literare", nr. 10-12, octombrie-decembrie 1939, pp. 1797-1812.

Facultatea de Litere şi Filosofie a Universității din Iaşi, ajutat fiind şi de ministrul I. Petrovici, în ministerul căruia lucra. Bagdasar a rămas în acest post didactic până în martie 1949, când din cauza reformei învățământului din anul 1948, a fost scos de la catedră şi angajat consilier ştiințific la Institutul de Istorie şi Filosofie din Bucureşti. Scoaterea sa din învățământ rămâne inexplicabilă, pentru că Bagdasar a fost un om neimplicat politic şi ca orientare se îndrepta mai mult spre stânga. Funcția de administrator al Casei Şcoalelor, şi relațiile cu C. Rădulescu-Motru şi I. Petrovici trebuie să fi contribuit la privarea lui de poziția de cadru universitar.

Pentru lucrările sale temeinice, activitatea de susținere şi răspândire a filosofiei, în primul rând prin editarea lucrărilor de filosofie, Academia Română îl primeşte în rândurile ei ca membru corespondent. În şedința din 27 mai 1943, C. Rădulescu-Motru citeşte propunerea de alegere a lui N. Bagdasar, subliniind că de la luarea doctoratului la Universitatea din Berlin „D-l Bagdasar a desfăşurat o activitate neîntreruptă în domeniul specialității sale filosofice", şi a scris, timp de 15 ani, un mare număr de lucrări „toate caracterizându-se prin o erudiție bogată şi asociată cu preocuparea de a pune probleme cu totul nouă pentru filosofia românească; prin contribuții originale în tratarea problemelor filosofice; prin expuneri de o claritate desăvârşită şi de un stil ales." Raportorul îi prezintă opera, şi-i remarcă spiritul său întreprinzător: „a desfăşurat şi o continuă şi apreciabilă activitate de organizator în domeniul culturii româneşti. Astfel d-sa s-a devotat activității desfăşurate de *Societatea Română de Filosofie*, al cărui organ «Revista de filosofie», datoreşte foarte mult excepționalelor sale calități de inițiativă şi tenacitate." În fine, se aminteşte de contribuția hotărâtoare a lui N. Bagdasar „la apariția monumentalei opere în cinci volume: *Istoria filosofiei moderne*, rezultat al unei colaborări rodnice şi de o dată însemnată în mişcarea filosofică românească"[341]. Supusă la vot, propunerea cade cu 19 pentru, iar 10 contra. Se amână o nouă votare pentru şedința de a doua zi, şi în şedința din 28 mai 1943, N. Bagdasar este ales membru corespondent cu 24 de voturi, 8 împotrivă[342]. În 1948 după desființarea Academiei Române, N. Bagdasar nu a fost primit în Academia Republicii Populare Române. Abia în 1970 a fost ales membru al Academiei de Ştiințe Sociale şi Politice.

341 „Analele Academiei Române", Desbaterile, Tomul LXIII 1942-1943, p. 167.

342 *Ibidem*, p. 172.

În intervalul 1949-1950, Bagdasar a lucrat în colectivul „Istoria filosofiei româneşti”, şi apoi a fost transferat la colectivul de „Istoria literaturii române” din Secţia de istorie a Filialei Iaşi a Academiei. În cadrul programului de cercetare al acestui colectiv a redactat următoarele capitole: *Preocupări de economie politică la „Propăşirea”: Ion Ghica şi Anton Winkler*; *Concepţia istorică a lui Mihail Kogălniceanu*; *Preocupări de economie politică la „România literară” (1855): G. Apostoleanu*; *Concepţia social-politică a lui Simion Bărnuţiu*; *Probleme de teoria culturii şi a istoriei la* „Convorbiri literare” *(1869-1880): A.D. Xenopol*; *Concepţia materialistă a lui Vasile Conta*[343].

Filosoful a locuit la Iaşi din 1945 până în 1956. Împreună cu Ştefan Bârsănescu, Bagdasar a fost codirector al revistei ieşene „Ethos”(1944-1947).

La moartea lui C. Rădulescu-Motru, Nicolae Bagdasar, colaborator al marelui dispărut, timp de 14 ani ca asistent la catedra sa, şi 17 ani ca secretar al Societăţii Române de Filosofie şi secretar de redacţie al „Revistei de Filosofie”, a ţinut, în ziua de 8 martie 1957, la cimitirul Bellu, o Cuvântare de doliu, alături de Mihai Ralea şi T. Vianu. El a spus, printre altele: „Ca director de revistă, el era de o largă înţelegere, lăsând colaboratorilor toată libertatea de gândire, el n-a căutat să le impună propriile sale idei, să facă din revistele pe care le conducea organe ale concepţiei sale personale de a privi lumea şi viaţa, căci nimic nu-i era mai străin spiritului său ca ideea de prozelitism, nimic nu-i repugna mai mult ca spiritul dogmatic. El a elaborat sistemul său prin interpretarea filosofică a ultimelor date ale ştiinţei, pornind de la ideea fundamentală că filosofia nu poate ignora ştiinţa. A exercitat influenţă timp de 60 de ani. [...] Omul egala dascălul şi gânditorul prin blândeţea sa umană, prin bunătatea sa firească, prin serviabilitatea sa nedesminţită, prin generozitatea sa constantă. [...] Profesorul C. Rădulescu-Motru n-a fost deci numai un mare gânditor ci şi un mare înţelept. [...] profesorul C. Rădulescu-Motru a reprezentat o formă superioară a potenţialului energetic pe care îl deţine în lume poporul român”[344].

În perioada comunistă N. Bagdasar a dus o viaţă tensionată social şi profesional şi precară material. Solida sa cultură filosofică, verticalitatea

343 N. Bagdasar, *Autobiografia*, loc. cit., pp. 24-25.

344 Idem, *Cuvântare de doliu*, Arhivele Naţionale, Direcţia Arhivelor Istorice Centrale, Fondul N. Bagdasar, Dosar 102.

morală neacceptarea de compromisuri ideologice, spiritul său analitic, prestigiul său incontestabil pentru tot ce făcuse în perioada de dinainte de 1944 au fost factori, care în loc să-l propulseze social, i-au fost de cele mai multe ori frâne puternice, şi de aceea, el a cunoscut un statut de marginalizat în anii'50 ai secolului trecut. Nivelul scăzut de trai al aproape tuturor românilor sub regimul comunist nu l-a ocolit nici pe el, formându-şi conştient un mod de viață adecvat: „Sărăcia mă făcuse să trăiesc atât de parcimonios, încât după ce am fost adus la Bucureşti la «Dicționarul Enciclopedic Român», unde aveam salariu mai bun, mi se părea un lux să călătoresc cu clasa I în tramvai şi am mers un an întreg cu clasa II-a; şi mi se părea o risipă să consum franzelă, când se găsea pâine neagră"[345]

Filosoful a murit 21 aprilie 1971.

2. Opera filosofică a lui N. Bagdasar

Bagdasar rămâne, în pofida unor rezerve exprimate de unii comentatori, un autor important de scrieri filosofice. Lucrările *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, 1930, *Din problemele culturii europene*, 1931; *Istoria filosofiei româneşti*, apărută separat în 1940, şi ca parte din lucrarea *Filosofia românească de la origini până astăzi*, de fapt volumul V al *Istoriei filosofiei moderne*, 1941; *Teoria cunoştinței*, vol. I, 1941, vol. II, 1942; *Teoreticieni ai civilizației*, 1969, sunt cărți care nu pot lipsi din nici o bibliografie a oricăreia din temele enunțate în titlurile de mai sus. În plus, el este coautor împreună cu Virgil Bogdan şi C. Narly, al volumului *Antologie filosofică. Filosofi străini*, 1943. Împreună cu I. Petrovici este autor al *Manualului de psihologie* pentru şcolile secundare, prima ediție a apărut în anul 1934, fiind reeditat în fiecare an până în anul 1945. A publicat 9 studii în revista „Societatea de mâine" şi altele în „Revista de filosofie", „Minerva", „Convorbiri literare" , „Arhiva pentru reforma şi ştiința socială" şi „Ethos." De interes, nu numai didactic, sunt cele două cursuri litografiate ale prelegerilor de logică din anii 1933-1934 şi 1937-1938, pentru că în comparație cu prelegerile lui Nae Ionescu, lecțiile lui Bagdasar expun logica după criterii ştiințifice şi istorice bine stabilite.

De la Bagdasar au rămas, în manuscris, lucrările: *Curente funda-*

345 Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 523, p. 4.

mentale ale filosofiei, 3 volume; *Probleme de logică*, volum redactat pe baza cursurilor de logică ținute la Universitatea din Bucureşti; *Mic dicționar filosofic* (1313 termeni), *Existențialismul. Reprezentanți de seamă*, 2 volume, aproximativ 1000 de pagini, cu următoarele capitole: *Sören Kirkegaard*, *Filosofia existențialistă a lui K. Jaspers*, *Concepția filosofică a lui Martin Heidegger*, *Concepția filosofică existențialistă a lui N. Berdiaev*, *Privire de ansamblu asupra filosofiei existențialiste*[346].

Lui N. Bagdasar i se datorează editarea unor numere speciale din „Revista de filosofie": *B. Spinoza* (vol. II, 1930), *G.W.F. Hegel* (nr. 3-4, 1931), *Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru* (vol. XVII, 1932), *P.P. Negulescu* (nr. 3-4, 1933), *In memoriam Stephani C. Zeletin* (vol. XX, nr. 3 1935), *R. Descartes* (nr. 4, 1937), *I. Petrovici* (nr. 1, 1938), *Titu Maiorescu* (nr. 1, 1940).

Ca unul dintre cei mai avizați cunoscători ai filosofiei kantiene, Bagdasar a publicat în anul 1969 o traducere a *Criticii rațiunii pure*[347], şi, în 1973, tot în traducerea sa, *Critica rațiunii practice* şi *Întemeierea metafizicii moravurilor*[348].

Deşi a luat un doctorat în mod strălucit, asemenea tuturor marilor noştri filosofi cu doctorate în străinătate - C. Rădulescu-Motru, D. Gusti, Mircea Florian, Nae Ionescu -, N. Bagdasar nu publică, în traducere românească, dizertația sa. El a debutat cu studiul *Ed. Husserl*, publicat în „Revista de filosofie" în 1928, urmat de alte studii despre Paul Natorp, W. Windelband şi H. Rickert, toți filosofi germani necunoscuți în România.

Gândirea lui a asimilat kantianismul neokantianismul, fenomenologia lui Husserl, ceea ce a făcut din N. Bagdasar un exeget important al filosofiei timpului său. Foarte bine informat, cu un program permanent de studiu al curentelor filosofice, Bagdasar analizează evoluția meditației filosofice în prima jumătate a secolului al XX-lea. Să spunem

346 Nicolae Bagdasar, *Opere postume*, lucrări îngrijite şi dactilografiate după manuscris de Caterina Bagdasar, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 522, pp. 3-4.

347 Immanuel Kant, *Criticii rațiunii pure*, traducere Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii: Nicolae Bagdasar, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969.

348 I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi I. Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere, studiu introductiv, note şi indici: Nicolae Bagdasar, Editura ştiințifică, Bucureşti, 1972.

că scopul său rămâne evidențierea tendințelor raționaliste în filosofie[349]. Întrucât secolul XX cunoaşte un avans puternic al ştiinței, exegetul pune în gardă asupra limitelor pozitivismului comtian. De fapt, Bagdasar în *Teoria cunoştinței* examinează critic teoriile epistemologice: relativismul, agnosticismul, pozitivismul. „Problema cunoştinței absolute este o problemă extrem de complicată şi de grea. Noi nu putem spune clar şi categoric: în dezlegarea ei stă sensul spiritului cunoscător însuşi”[350]. Cu această problemă se ocupă cunoaşterea omenească, progresul ştiinței şi însuşi spiritul ştiințific. În *Teoria cunoştinței* Bagdasar expune sistematic şi critic doctrinele filosofice despre cunoaştere. În viziunea lui, teoria cunoştinței nu este o anexă a psihologiei sau a logicii, ci este o teorie a cunoaşterii ştiințifice, o teorie ce analizează cunoştințele universale şi necesare.

In lucrarea *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I. 1930, Bagdasar a analizat alături de concepțiile străine, şi ideile lui A.D. Xenopol şi N. Iorga. Lucrarea trebuia să apară în trei volume, însă acțiunile lui de manageriat cultural i-au diminuat din timpul necesar finalizării acestei scrieri.

Textele lui Bagdasar sunt scrise într-un stil limpede, coerent şi argumentat. Este adevărat, ele nu conțin prea multe contribuții personale, dar ne întrebăm, dacă nu cumva şi o exegeză bine făcută nu reprezintă pentru o cultură că a noastră, un imens câştig?

În anul 1940 N. Bagdasar publică *Istoria filosofiei româneşti*[351], prima lucrare de analiză a evoluției concepțiilor filosofice româneşti, rămasă până astăzi un valoros izvor de informație şi pentru cercetător şi pentru cititorul interesat de gândirea filosofică autohtonă. Cărții i s-au adus mai multe obiecții. C. Noica îi reproşează lipsa de analiză a ideilor din *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*[352]. Drept replică i se pune la îndemână *Istoria filosofiei româneşti* de Nicolae Bagdasar[353]. Peste ani N. Bagdasar aduce argumente la critica lui C.

349 Pentru studiul raționalismului promovat de N. Bagdasar, vezi Gh. Vlăduțescu, *Introducere*, la N. Bagdasar, *Scrieri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1988.

350 Nicolae Bagdasar, *Teoria cunoştinței*, Bucureşti, 1944, p. 563.

351 „Opera d. Bagdasar are rigoarea unei lucrări de ştiință pozitivă”, I. Didilescu, *N. Bagdasar*, *Istoria filosofiei româneşti*, „Țara nouă”, anul II, nr. 61, 14 iulie 1940, p. 2.

352 C. Noica, *Pentru o altă istorie a gândirii lui Neagoe Basarab*, „Saeculum”, anul I, mart.-apr. 1943, p. 39.

353 Vezi *Spre o altă istorie a filosofiei româneşti?*, „Revista de Filosofie”, vol. XXVIII, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1943, pp. 148-150.

Noica şi a altora despre *Istoria filosofiei româneşti*: „Noi nu suntem o ţară cu o veche şi bogată cultură filosofică. Filosofii noştri câţi i-am avut, nu şi-au dezvoltat concepţiile lor sub influenţa înaintaşilor lor români, aşa încât să se poată vorbi de o dezvoltare unitară a filosofiei româneşti. Filosofia noastră modernă a luat fiinţă şi s-a dezvoltat în contact cu filosofia occidentală În perioada interbelică gânditorii români şi-au pus şi rezolvat probleme la nivelul culturii occidentale. Ei nu şi-au pus probleme anacronice, ci probleme actuale pe care le impuneau dezvoltarea ştiinţelor şi dezvoltarea filosofiei, în spiritul vremii”[354].

O obiecţie adusă de mai mulţi comentatori vizează prezentarea monografică a concepţiilor filosofilor români, obiecţie la care autorul spune răspicat: „Am elaborat astfel, fiindcă aşa se elabora o istorie a filosofiei”[355]. La obiecţia că diferitele capitole sunt alineate mecanic, Bagdasar justifică principiul său metodologic: „Concepţiile filosofilor noştri s-au dezvoltat independent unele de altele – dau numai două exemple: - concepţia materialistă a lui V. Conta nu a exercitat nici o influenţă asupra vreunuia din urmaşii săi, cea personalist-energetică a lui C. Rădulescu-Motru aşişderea – ca pomii dintr-o grădină. Şi atunci ce legături organice să stabileşti între ele? Ele se succed sau coexistă în timp şi datoria istoricului este să le expună în apariţia şi valabilitatea lor istorică. Lui îi este strict interzis să născocească legături acolo, unde acestea nu există, iar astfel ar da dovadă de neseriozitate ştiinţifică.” Şi totuşi, la o analiză mai adâncă, istoricul putea găsi, de pildă, influenţa filosofiei lui Vasile Conta asupra gândirii sociologice a lui Traian Brăileanu prin teza despre diferenţa dintre formele evolutive şi formele neevolutive. De la această distincţie Brăileanu caută să înţeleagă raportul dintre element şi sistem, adică formele neevolutive pot fi înţelese numai prin cunoaşterea relaţiilor lor cu formele evolutive[356].

În timpul regimului comunist, Bagdasar are marea bucurie de a fi solicitat de tineri absolvenţi de filosofie să le dea cartea sa *Istoria filosofiei româneşti*, şi la invitaţia lui de a consulta lucrarea pe acelaşi subiect elaborată de Institutul de Filosofie aceştia „îşi manifestau

354 N. Bagdasar, *Pro domo*, Arhivele Naţionale - Direcţia Arhivelor Naţionale Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, dosar 534, p. 4.

355 *Ibidem*.

356 Vezi şi studiul nostru *Traian Brăileanu, O concepţie sociologică originală* inclus în acest volum.

nemulțumirea calificând-o cu epitete peiorative”[357].

La bătrânețe, Bagdasar lasă orice modestie la o parte, explicabilă şi prin constrângerile ideologice ale regimului comunist ce nega orice valoare filosofiei româneşti antebelice, şi recunoaşte „în ceea ce priveşte pasiunea în deşteptarea şi activarea interesului pentru filosofie în țara noastră şi munca dezinteresată pe care am prestat-o atâția ani, nu m-a întrecut nimeni”, susținând că puține țări se pot mândri cu apariția îndelungată a unei reviste de filosofie şi cu o lucrare cum este *Istoria filosofiei moderne*[358]. Întrebat de C. Georgiade dacă este mulțumit că şi-a consacrat viața exclusiv cercetărilor filosofice, Bagdasar a răspuns: „Cum să nu fiu mulțumit? Doar nimeni nu m-a constrâns să mă consacru filosofiei. Am făcut acest lucru printr-o decizie a propriei mele voințe. Singura mea nemulțumire ar putea fi cauzată de faptul că nu am putut încă realiza în domeniul gândirii tot ce am visat şi tot ce aş fi putut da”[359]. Acelaşi C. Georgiade crede că N. Bagdasar „a inițiat primele elemente ale unei filosofii critice româneşti, ale unui raționalism de substrat critic ştiințific”[360]

3. Manager

După cum am spus, Bagdasar a avut energie, pasiune şi dăruire nu doar pentru meditația filosofică, dar şi pentru organizarea mişcării filosofice. Însă calitățile lui manageriale nu se puneau în valoare dacă nu avea şansa întâlnirii cu Rădulescu-Motru. Ei bine, marele filosof a intuit în tânărul Bagdasar, omul ce ar putea să ofere ritmicitatea necesară apariției „Revistei de Filosofie.” Într-adevăr, el a avut un rol esențial în apariția la timp a „Revistei de Filosofie”, şi datorită calităților sale au fost înlăturate dificultățile de natură financiară şi organizatorică pe care publicația le cunoscuse. Numai după preluarea muncii de secretariat de către N. Bagdasar, „Revista de filosofie” devine cel mai important periodic de filosofie din România. Despre cum a ajuns să preia această sarcină deloc uşoară Bagdasar relatează în capitolul consacrat lui C. Rădulescu-Motru în *Portrete*. Deşi revista primise o subvenție acordată

357 N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 6.

358 Idem, *Amintiri. Notații autobiografice*, loc. cit., p. 262.

359 *Ibidem*, p. 350.

360 Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 523, p. 7.

de I. Petrovici când era ministru din care mai rămăseseră 30.000 lei, Mircea Florian, secretarul de redacție nu reuşea s-o tipărească la timp. După clarificarea condițiilor de editare, Rădulescu-Motru a acceptat ca revista să fie scoasă de Nicolae Bagdasar şi T. Vianu. Primul a căutat tipografia, şi împreună cu T. Vianu s-au târguit asupra prețului, au stabilit un nou format, au hotărât ordinea în care să apară studiile, cerând şi avizul lui C. Rădulescu-Motru.

Când Bagdasar şi Tudor Vianu i-au arătat proba de tipar a coperții, C. Rădulescu-Motru l-a scos pe Mircea Florian ca secretar de redacție din caseta redacțională şi a vrut să-l treacă pe Bagdasar, care însă a refuzat deoarece nu accepta să intre în conflict cu Mircea Florian. „Dacă nu vreți ca Mircea Florian să rămână secretar de redacție, nu treceți pe nimeni, fiindcă, în definitiv, nu este absolut necesar ca secretarul de redacție să figureze pe copertă”[361], i-a spus Bagdasar lui C. Rădulescu-Motru, sugestie acceptată.

La jumătatea lunii martie 1928, „Revista de filosofie” a apărut într-un format nou, cu o copertă albă, cu titlul imprimat în roşu, cu sumarul sub titlu, editor Societatea Română de Filosofie. Împreună cu I.M. Nestor şi G. Bontilă – studenți la psihologie, Bagdasar a întocmit o listă cu o sută de abonați cuprinzând profesori de liceu şi şcoli normale. Au difuzat-o în librăriile din Bucureşti, iar C. Rădulescu-Motru a rezolvat difuzarea pentru librăriile din țară în înțelegere cu editura H. Steinberg[362]. Împreună cu C. Rădulescu-Motru, care avea multe cunoştințe în ministere şi la directorii de bănci - „Rar se întâmpla ca C. Rădulescu-Motru să fie refuzat”[363] -, au adunat fonduri pentru revistă.

Probă ca publicația era viguroasă a fost agapa prezidată de C. Rădulescu-Motru din 2 aprilie 1936 cu prilejul sărbătoririi a 30 ani de existență a „Revistei de Filosofie”, la care au luat cuvântul directorul publicației, D. Gusti, M. Florian care a citit o scrisoare a lui P.P. Negulescu, secretarul de redacție Nicolae Bagdasar, care a afirmat ca greutatea cea mai mare la o revistă este conducerea ei administrativă[364]. C. Rădulescu-Motru a subliniat că în decursul activității sale a înțeles să

361 N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 223.

362 *Ibidem,* p. 229.

363 *Ibidem*.

364 Idem, *La împlinirea celor 30 de ani de la apariția Revistei de Filosofie*, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 85, f. 7.

încurajeze pe toți cei care au dorit să lucreze şi n-a duşmănit niciodată pe nimeni: „La «Revista de filosofie» nu s-a făcut sectarism, ci a domnit un spirit larg, paginile ei fiind deschise oricui a adus o contribuție importantă”[365]. Directorul publicației mulțumeşte lui Nicolae Bagdasar care se îngrijeşte de apariția ei. Peste şapte ani Motru reia aprecierea față de colaboratorul său: „În «Revista de filosofie» şi-au văzut lumina tiparului cea mai mare parte din articolele şi studiile filosofice produse în ultimul pătrar de veac. Trebuie să completez însă mărturisirea mea cu adausul ca pentru îndelunga durată, precum şi pentru selecționarea materialului acestei publicații, meritul îl are în primul rând secretarul de redacție, dl. profesor N. Bagdasar, care s-a dăruit ei cu toată competența şi puterea sa de muncă”[366].

După apariția primului număr al „Revistei de filosofie” în noua a înfățişare, în 1928, Bagdasar i-a propus lui C. Rădulescu-Motru să revigoreze Societatea Română de Filosofie, a cărei activitate se caracteriza până atunci prin sporadice şedințe restrânse. De organizarea lor se ocupase C. Beldie şi Nae Ionescu. Convins ca tânărul Bagdasar are talent de organizator, C. Rădulescu-Motru a acceptat bucuros şi l-a numit secretar al Societății Române de Filosofie. El a organizat, în fiecare toamnă, din 1928 până în 1938, conferințele publice, ale Societății Române de Filosofie, cu intrare, în aula Fundației Universitare Carol I. Să spunem că toate aceste activități se făceau în coordonarea lui C. Rădulescu-Motru. Avem în acest fel cazul fericit al cooperării dintre o personalitate de mare prestigiu şi un filosof cu o mare capacitate de organizare şi administrare.

N. Bagdasar a lăsat mărturii despre activitatea Societății Române de Filosofie. Aceasta ținea bilunar şedințe, fie la Facultatea de Filosofie, fie în sala revistei „Propilee literare.” La început erau invitați profesorii şi conferențiarii de la Facultatea de Filosofie, profesori secundari de filosofie şi alte persoane, dar nu au participat decât I.A. Rădulescu-Pogoneanu, Mircea Florian, N. Petrescu şi Tudor Vianu, din condescendență față de C. Rădulescu-Motru şi pentru că unii aveau nevoie de votul lui în Consiliul profesoral cu prilejul promovării. P.P. Negulescu, mereu ocupat şi mereu în concediu, nu se interesa de Societatea Română de Filosofie. D. Gusti avea institutul lui, şi este de notat lipsa lui de la conferințele Societății Române de Filosofie, în

365 *Agapa revistei noastre*, „Revista de Filosofie”, vol. XXI, nr. 2, aprilie-iunie 1936.

366 C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ed. cit., p. 78.

schimb C. Rădulescu-Motru a ținut expuneri în cadrul conferințelor Institutului Social Român. În ce-l priveşte pe G. G. Antonescu, acesta nu se interesa decât de pedagogie, spune N. Bagdasar. La conferințele publice participau, inițial vreo 15 persoane. Unii luau cuvântul fără a se referi la tema discutată de conferențiar, numai pentru a se remarca public. Tematic, comunicările erau prea divergente, din cauza diversității specialităților autorilor, şi, în consecință, aceste întâlniri nu au avut succes.

Sprijinit de Motru, Bagdasar trece imediat la reorganizarea Societății Române de Filosofie făcând din ea cea mai importantă structură profesională a filosofilor români. O dovadă clară a creşterii influenței Societății Române de Filosofie reiese din darea de seamă asupra situației financiare prezentată în 28 februarie 1929, în şedința Societății Române de Filosofie: obținerea de venituri din cotizații, încasări de la conferințele Societății Române de Filosofie, subvenții, abonamente şi vânzarea „Revistei de Filosofie" pe 1928, din care s-a reuşit acoperirea cheltuielilor pentru tipărirea revistei[367]. Pentru a propulsa activitatea Societății, Bagdasar i-a propus lui C. Rădulescu-Motru să organizeze în toamna lui 1928 în amfiteatrul Fundației Carol I, sub auspiciile Societății Române de Filosofie, un ciclu de conferințe filosofice cu tema: *Filosofia contemporană în opere reprezentative*.

C. Rădulescu-Motru deschidea, întotdeauna, ciclul de conferințe. Când se deschideau două cicluri paralele de conferințe, el deschidea primul ciclu, iar I. Petrovici pe al doilea. Conferințele s-au bucurat de un succes remarcabil, dovada fiind ocuparea de către public a întregului amfiteatru al Fundației Carol I.

Sub auspiciile Societății Române de Filosofie au conferențiat personalități ale filosofiei contemporane.C. Bouglé, Léon Brunschvicg, N. Hartmann.

N. Bagdasar nu s-a mulțumit doar cu organizarea Societății Române de Filosofie şi a înființat cea dintâi editură filosofică din țară. Prima lucrare editată sub auspiciile Societății Române de Filosofie a fost volumul omagial închinat lui Spinoza, alcătuit din *Etica* lui Spinoza în traducerea lui S. Katz şi un întins studiu de I. Brucăr. În aceeaşi editură

367 Pentru activitatea Societății Române de Filosofie, reluăm unele considerații din *C. Rădulescu-Motru. Viața şi faptele sale*, vol. II, ed. cit., pp. 289-338.

au apărut *Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru*[368], *P.P. Negulescu*[369]. În aceeaşi editură au apărut: G. Berkeley, *Principiile cunoştinței omeneşti*, cu un studiu introductiv de N. Bagdasar, D. Hume, *Cercetări asupra intelectului omenesc*, cu un studiu introductiv de N. Bagdasar, Lucrețiu, *Poemul naturii*, Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Plato*.

În 1935 Bagdasar a înființat tipografia „Tiparul Universitar", unde, timp de 10 ani, s-au tipărit toate titlurile de lucrări filosofice publicate sub egida Societății Române de Filosofie.

Cea mai importantă lucrare elaborată şi editată sub auspiciile Societății Române de Filosofie rămâne *Istoria filosofiei moderne*, vol. I-V, apărută într-un interval de cinci ani 1937- 1941, lucrare monumentală, o performanță excepțională rămasă unicat până acum în cultura română, dar şi un caz unic în istoria noastră culturală în ce priveşte munca în echipă a filosofilor români de toate generațiile, sub conducerea lui C. Rădulescu-Motru şi în coordonarea lui N. Bagdasar[370], pentru a omagia un filosof român - I. Petrovici. Cu autoritatea lui Motru şi cu râvna lui Bagdasar s-a reuşit elaborarea unei lucrări de referință la care au contribuit filosofii din toate centrele universitare. Performanță ce a fost posibilă numai datorită Societății Române de Filosofie condusă de C. Rădulescu-Motru, energiei, pasiunii şi abilităților manageriale ale lui N. Bagdasar.

În *Prefața* la volumul V din *Istoria filosofiei moderne* semnată Societatea Română de Filosofie, iunie 1941, se subliniază unicitatea întregii lucrări: „Când acum cinci ani, s-a luat inițiativa redactării în colaborare a unei *Istorii a filosofiei moderne*, ca omagiu Prof. I. Petrovici, inițiatorii s-au gândit la început la un volum de 600-700 pagini, cum s-a şi anunțat de altfel. Dar dorința de muncă întâlnită la colaboratori pe de o parte, iar pe de altă parte înțelegerea întâlnită la diferiți şefi de departamente şi conducători de instituții pentru o asemenea operă, precum şi interesul arătat primului volum de către cititori,

368 „Revista de Filosofie", vol XVII, 1932.

369 „Revista de Filosofie", vol XVIII, 1933.

370 Rolul lui Bagdasar a fost recunoscut de colaboratori ai volumului, cum este de pildă, I. Didilescu: „Şi dacă au drept la o mare satisfacţie şi domnul Petrovici căruia i s-a închinat lucrarea, şi domnul Motru, în calitate de conducător al Societății Române de Filosofie, şi colaboratorii, la cea mai mare satisfacţie aveți dreptul dumneavoastră, căruia vi se datorează, de fapt, totul." I. Didilescu către N.Bagdasar, 20 februarie1939, Arhivele Naționale - Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 199, f. 70.

i-au îndemnat pe organizatori să-i mărească scara, ajungându-se astfel de la un singur volum, cum era proiectat, la cinci volume realizate: opera încheiată a depăşit cu mult planul iniţial, iar cultura românească s-a văzut îmbogăţită cu o lucrare de o stringentă necesitate, pe care dacă ar fi fost s-o aşteptăm de la un singur autor, cine ştie cât timp ar fi trecut ca s-o avem. Cele cinci volume ale *Istoriei filosofiei moderne* constituie un fapt cultural, cu care orice cultură s-ar putea mândri şi pe care nici unul din popoarele vecine nu-l au încă."

Bagdasar însuşi a făcut o judecată de valoare despre *Istoria filosofiei moderne*, care în opinia lui: „reprezintă un moment culminant al filosofiei româneşti dintre cele două războaie mondiale"[371]

În anul 1930 N. Bagdasar a luat iniţiativa editării unui volum omagial C. Rădulescu-Motru cu prilejul împlinirii a 35 de ani de activitate în învăţământul universitar. Alcătuirea, redactarea şi tipărirea volumului au căzut în sarcina sa, impresionantă prin dimensiunile ei, ceea ce i-a atras binemeritate elogii şi ne referim doar la cea a lui Tudor Vianu: „Volumul rămâne deci fructul celei mai frumoase stăruinţe şi un document suprem al mişcării noastre filosofice, adusă să se exprime în întregimea ei prin dta"[372].

Şi pentru a avea o imagine şi mai clară a importanţei acestui volum, *Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru*, să amintim titlurile studiilor ce-l alcătuiesc. G. Vlădescu-Răcoasa, *Profesorul C. Rădulescu-Motru. Viaţa, opera şi personalitatea lui*, Eugeniu Speranţia, *C. Rădulescu-Motru psiholog*, Mihail Ralea, *C. Rădulescu-Motru filosof al culturii*, V. Băncilă, *C.Rădulescu-Motru pedagog*, I. Brucăr, *C. Rădulescu-Motru metafizician*, I. Petrovici, *Logica şi teoria cunoştinţei*, Mircea Florian, *Metafizica şi problematica ei*, D. Gusti, *Sociologia. Schiţă a unui sistem de sociologie*, G.G. Antonescu, *Pedagogia*, Const. Georgiade, *Psihologia*, Tudor Vianu, *Autonomizarea esteticei*, Petru Comarnescu, *Etica*, Mircea Djuvara, *Filosofia Dreptului*, Mihail Uţă, *Filosofia Religiei*, N. Bagdasar, *Filosofia Istoriei*, J. Petrovici, *La nationalité en philosophie*.

Tot lui Bagdsar i-a revenit misiunea organizării programului de sărbătorire a profesorului C. Rădulescu-Motru, ocupându-se de toate acţiunile ce se fac în asemenea prilejuri. Omagiatul i-a lăsat libertate

371 N.Bagdasar, *Autobiografia*, loc. cit., p. 7.

372 Tudor Vianu către N.Bagdasar, 13 august 1932, Arhivele Naţionale - Direcţia Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 443, f. 3-4.

deplină, inclusiv în întocmirea programului cu vorbitori ce reprezentau Ministerul Instrucțiunii, Academia Română, Facultatea de Filosofie, Societatea studenților în litere şi filosofie. Prin modul cum organiza activitățile de sărbătorire, Bagdasar a fost considerat „impresar pentru omagierea profesorilor."

O dovadă a încrederii lui Rădulescu-Motru rămâne transmiterea întregului fond, foarte mare, de telegrame primite cu prilejul manifestărilor omagiale, fidelului şi harnicului colaborator N. Bagdasar, care, le-a păstrat, intuind valoarea lor, dincolo de semnificația lor legată de convenționalismul momentului festiv.

Din decembrie 1941 până în octombrie 1944 N. Bagdasar a fost administrator al Casei Şcoalelor, editură a Ministerului Culturii Naționale. Numit ministru al Culturii Naționale, în decembrie 1941, I. Petrovici, ştiindu-i calitățile dovedite în coordonarea activității de elaborare a *Istoriei filosofiei moderne*, închinate lui, i-a cerut, aproape imperativ, să accepte unul din posturile de conducere, fie secretar general, fie director al învățământului superior, fie administrator al Casei Şcoalelor. După un răgaz de câteva zile, el a fost de acord să devină administrator al Casei Şcoalelor[373], alegere ce exprima pe deplin priceperea sa în domeniu, după ani de editare a cărții de filosofie, de organizare şi conducere a unei tipografii proprii, dar înfăptuirea unui scop: reactivarea editurii Casei Şcoalelor.

La nici o oră de la instalare, directorul Serviciului Contabilitate îi cere sa prezinte urgent proiectul de buget pentru anul următor, proiect deja pregătit, ceea ce evident, cu experiența lui de administrare a unor instituții, nu a acceptat, cerându-i ministrului acordarea unui timp de studiu. Şi avea dreptate. Bugetul întocmit era departe de scopurile ce avea el de gând să le realizeze. A întocmit alt proiect, supus dezbaterii cu responsabili din minister, prilej cu care află ca proiectul de buget pentru Casa Şcoalelor era cel mai mic, deşi ministrul I. Petrovici îl considera disproporționat de mare având în vedere ca țara era în stare de război, fără să modifice însă suma cerută de Bagdasar. Apoi, proiectul de buget a fost trimis spre avizare lui Mircea Vulcănescu,

373 În ziua de 8 decembrie 1941, N. Bagdasar, asistent universitar, a fost numit de I. Petrovici, ministrul Culturii Naționale şi al Cultelor, administrator al Casei Şcoalelor. El a fost prezentat de ministru, care îi remarcă realizările sale culturale. În răspunsul său, Bagdasar a spus, printre altele: „Într-adevăr, până în prezent, deşi inițiativele bune nu au lipsit, totuşi Casa Şcoalelor nu şi-a realizat cu totul planurile", Cf. „Timpul", anul V, nr. 1650, 10 decembrie 1941, p. 7.

subsecretar de stat la Ministerul de Finanțe, care l-a respins pe motiv ca toate eforturile financiare se îndreptau spre susținerea armatei române, angajată în luptele din războiul cu Uniunea Sovietică. Bagdasar n-a cedat şi s-a adresat direct ministrului finanțelor, afirmând: la viitoarea conferință de pace ce va urma războiului, românii vor avea un argument puternic în sprijinul afirmării drepturilor lor, când vom arăta că şi în timp de război, oamenii de cultură au lucrat, şi astfel vom depune pe masa conferinței operele lor tipărite în vremuri dificile[374]. Ministrul Finanțelor, deşi militar, a fost convins de argumentele lui Bagdasar şi a dispus acordarea unui buget de 70 de milioane, ceea ce a permis Casei Şcoalelor să devină cea mai mare instituție editorială a țării, de fapt, centrul de publicare de lucrări din toate domeniile culturii. În acest răstimp, deşi România era în război, Editura condusă de energicul şi competentul filosof a publicat un număr mai mare de titluri decât în toată existența sa. În octombrie 1944, după lovitura de stat de la 23 august 1944, Bagdasar şi-a dat demisia din funcția de administrator al Casei Şcoalelor.

Pentru această poziție administrativă va fi nevoit să dea seamă în regimul comunist. Într-un *curriculum vitae* îşi face mea culpa pentru acceptarea postului de administrator la Casa Şcoalelor: „N-am făcut acest lucru din ambiție sau din arivism – am lipsa de modestie sa spun ca aşa ceva a fost străin firii mele – şi nici din dorința de a sprijini dictatura antonesciană – pe care o detestam"[375]. Să nu uităm că toate aceste afirmații le susține în anii'50, perioada marii terori asupra elitelor româneşti. Tocmai de aceea, opțiunea sa pentru această poziție este motivată prin raporturile de prietenie cu I. Petrovici, care deşi îi cunoştea atitudinile sale politice de opoziție față de I. Antonescu şi A. Hitler, nu i-a pus nici o condiție. Un alt motiv invocat se referea la absolvirea de desele concentrări sau la obligația, când era în Bucureşti, sa presteze servicii la cenzura scrisorilor. El regretă ca nu a avut „suficientă vigilență, permițând tipărirea unor filosofi clasici în traducerea lui Traian Brăileanu"[376], o afirmație, în mod cert, făcută din constrângere. În acelaşi timp, el aminteşte de sprijinul său în publicarea la Casa Şcoalelor a unor autori evrei: I. Candrea, N. Façon şi

374 N. Bagdasar, *Amintiri. Notații autobiografice*, loc. cit., p. 345.

375 Idem, *Curriculum vitae*, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 520, p. 25.

376 *Ibidem*, p. 26.

S. Katz. Cu toate acestea, recunoaşte culpabilitatea de a fi fost administrator la Casa Şcoalelor: „Am primit cu strângere de inimă această numire şi am regretat după aceea ca n-am avut mai multă voință, ca sa rezist”[377]. Nimic mai adevărat. Notațiile sale biografice depun mărturie în interesul real al filosofului pentru această muncă: „În anii în care am lucrat în această instituție (Casa Şcoalelor – *n.n.*) am muncit foarte mult. Căci binecuvântată fie lumea în care trăim şi în care, pentru a trăi, trebuie să muncim. Binecuvântată fie munca productivă, creatoare de bunuri materiale şi spirituale, căci ea este aceea care dă vieții un conținut. Am avut satisfacția ca prin felul meu de a munci am realizat ceva, ca am schimbat atmosfera de inerție, ce caracterizase această instituție în trecut”[378]. În acelaşi *curriculum vitae* Bagdasar scrie că în perioada cât a fost secretar la Societatea Română de Filosofie, nu l-a solicitat pe Nae Ionescu şi pe adepții săi să vorbească în cadrul ciclurilor de conferințe, şi nu a publicat în „Revista de filosofie” nici un articol al lui Nae Ionescu şi al elevilor săi. Aici Bagdasar nu spune adevărul. Dacă Mircea Vulcănescu şi C. Noica sunt considerați adepți ai lui Nae Ionescu, trebuie spus că ei au fost prezenți în revista lui Rădulescu-Motru.

Prin întreaga sa activitate, N. Bagdasar a dovedit gândirea şi conduita unui manager. El a înțeles foarte bine rostul organizării şi administrării în cultură, tot atât de important că în economie, finanțe şi societate. Nu este exagerat a spune că orice tratat de management cultural, ar putea include, măcar ca un studiu de caz, experiența, reuşita în administrația culturală, a filosofului N. Bagdasar.

4. Observator al lumii universitare şi al mişcării filosofice româneşti

Este învederat ca Bagdasar nu a rămas, un simplu administrator cultural. El însuşi un filosof de adâncime, s-a instituit şi într-un excelent observator al lumii intelectuale în care trăia şi pe care o sprijinea în acțiunile ei. O lume complexă şi complicată, cu adversități, orgolii şi vanități, asaltată continuu de veleitari şi diletanți, dar şi de parveniți şi carierişti. Dacă adăugăm ca spațiului universitar îi este intrinsecă

377 *Ibidem*.

378 Idem, *Amintiri*. *Notații autobiografice*, loc. cit., p. 350.

contestarea, atunci este motivată poziţia fiecăruia dintre cei şapte filosofi de la Universitatea din Bucureşti, ce fac obiectul cărţii lui Bagdasar. Spre deosebire de alte lucrări similare, de pildă *Amintiri de la Junimea* de G. Panu, ce redau atmosfera de la vestita societate ieşeană, Bagdasar radiografiază tipuri umane prin gândirea, mentalitatea şi acţiunea lor.

Mărturii despre unii dintre cei şapte filosofi s-au mai scris, şi menţionăm doar pe H.H. Stahl. Dar o descriere a personalităţii fiecăruia o face numai N. Bagdasar, într-o carte unică despre comunitatea filosofilor. Deşi a scris o *Istorie a filosofiei româneşti*, într-un stil ştiinţific, perfect identificabil, Bagdasar nu s-a mulţumit doar cu analiza rece şi neutră a exegezei scrierilor filosofilor români, ci a lăsat posterităţii portrete despre C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, D. Gusti, P.P. Negulescu, T. Vianu, Mircea Florian şi Nae Ionescu, cu care a avut relaţii permanente şi directe, şi i-a cunoscut în intimitatea lor. Ne întrebăm, ce istorie a filosofiei româneşti ar fi rezultat dacă Bagdasar ar fi renunţat la cele două registre şi ar fi procesat întreaga informaţie într-o singură lucrare şi ar fi dat – de ce nu? – versiunea sa mai umană şi neconvenţională asupra evoluţiei gândirii româneşti, aşa cum a înfăţişat G. Călinescu istoria literaturii româneşti? Nu este greu de observat din portretele lui Bagdasar, cum conduitele umane ale filosofilor români nu se deosebesc prea mult de acelea ale scriitorilor români. Ceea ce lipseşte din portretul gânditorilor sunt relaţiile sentimentale, amintite doar în fugă la Nae Ionescu, singurul de altfel din cei şapte, ce a cunoscut şi o viaţă amoroasă aventuroasă. Însă ce rămâne din cartea lui Bagdasar, este faptul că marii noştri gânditori, ce au trăit permanent tensiunea meditaţiei filosofice, se manifestau în relaţiile interumane ca orice om obişnuit.

Despre fiecare din cei şapte filosofi Bagdasar nu discută cu aceleaşi criterii. Zugrăvirea conduitei unuia sau altuia se face în raport de experienţele trăite de autor cu unul sau altul. De altfel, trebuie spus că întreaga carte exprimă atitudinea lui Bagdasar faţă de cei şapte gânditori, rezultată din relaţiile lui cu aceştia, pentru că el a beneficiat sau dimpotrivă a suferit din cauza unor decizii sau reacţii ale acestora. Să spunem că tot ce relatează autorul s-a întâmplat aievea, şi, prin urmare, nimic nu este inventat, cum se întâmplă, de pildă, în memoriile lui C. Beldie, iar când nu este sigur are tăria de a recunoaşte că nu dispune de informaţie certă când este cazul, fără ca notaţiile lui să fie lipsite de

subiectivism. Portretistul are harul de a povesti întâmplări cunoscute de el, dar şi ceea ce a auzit de la alții.

Câteva trăsături îi reuneşte pe cei şapte gânditori. În activitatea profesională toți erau cumularzi, deținând în afară de normele didactice diferite ocupații în afara Universității. Rădulescu-Motru a fost membru şi preşedinte al Consiliului de Administrație al Casei Generale de Pensiuni. De asemenea a fost membru în Consiliul Superior al Penitenciarelor şi Institutelor de Prevenție pe o perioadă de 5 ani. Gusti a avut concomitent funcția de preşedinte a trei consilii de administrație: Casa Autonomă a Monopolurilor, Societatea de Radiodifuziune, Institutul Cooperației. Cât despre Nae Ionescu, a rămas de notorietate ocuparea unor funcții la cele mai neaşteptate instituții.

Un alt element care-i aseamănă este dezinteresul pentru exigența privind pregătirea studenților la seminar şi la examen. Cel puțin, din expunerile lui Bagdasar, aceşti mari profesori arătau toleranță față de gradul de însuşire a cunoştințelor.

În fine, toți se impuneau ca autorități indiscutabile în disciplina lor. Toți cei şapte filosofi au contribuit, într-o măsură sau alta, la fundarea unor discipline filosofice în România: psihologia de C. Rădulescu-Motru, sociologia de D. Gusti, logica de I. Petrovici, istoria filosofiei de P.P. Negulescu şi M. Florian, estetica de T. Vianu. Un caz special este Nae Ionescu, fără nici o lucrare edită, dar cu o influență de excepție asupra unui grup de tineri, ce vor deveni nume importante: Mircea Eliade, C. Noica, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran.

Rădulescu-Motru se înfățişează ca un gânditor interesat de construirea şi funcționarea instituțiilor filosofice, Bagdasar fiindu-i un partener excelent. Iată cum îl caracterizează C. Rădulescu-Motru, în anii de izolare socială din timpul regimului comunist: „El este o comoară de erudiție şi originalitate, care mi-ar fi de mare folos”[379]. Bagdasar îi remarcă, înainte de toate, preocuparea prioritară pentru catedră, de la care nu a făcut nici o derogare, ținând cursurile cu o conştiinciozitate exemplară. Nu mai puțin esențială este generozitatea cu care Rădulescu-Motru răspundea la orice solicitare, indiferent din partea cui venea. Autorul *Personalismului energetic* apelează la cunoştințele sale din instituțiile statului sau din cele private pentru a primi fondurile necesare editării „Revistei de Filosofie” sau pentru asigurarea abonamentelor la conferințele Societății Române de Filosofie. Intervențiile sale aveau suc-

379 C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri şi adăugiri.1947*, ed. cit., p. 67.

ces datorită prestigiului pe care-l avea în fața conducătorilor instituțiilor. Totuşi, Bagdasar îi remarcă inconsecvența politică, fiind binecunoscută trecerea sa pe la mai multe partide. Autorul luând ca pretext punerea în lumină a reacției civilizate a lui Motru față de anumite atitudini ale sale, acordă un spațiu excesiv conflictului său cu Marin Ştefănescu, în care venerabilul filosof nu era în nici un fel implicat.

Cu I. Petrovici raporturile lui Bagdasar au evoluat de la ostilitate la prietenie şi respect. Bagdasar reține la acesta câteva trăsături ce-l proiectează ca una din marile personalități ale filosofiei româneşti şi europene. La toate acestea se adaugă calitățile de mare orator, cu o deprindere rară de stăpânire a artei de a comunică în fața oricărui public, recrutând succese şi în fața auditoriului de la mari universități europene sau la congrese internaționale de Filosofie. El a susținut, ori de câte ori a avut demnități guvernamentale, inițiative culturale, dovedind multă înțelegere pentru finanțarea publicării publicațiilor filosofice şi culturale. Petrovici avea şi slăbiciuni: subiectivitatea față de unii oameni, vanitatea, dorința de a fi admirat şi adulat. Petrovici avea o anumită strategie în relațiile cu oamenii bazată pe principiul: cu o mână dădea cu cealaltă lua. Bagdasar a suportat direct aplicarea acestui principiu cu prilejul concursului pentru catedra de Istoria filosofiei de la Universitatea din Cernăuți, la care nu a fost declarat nici unul din cei patru candidați, însă datorită insistenței lui I. Petrovici în mod ilegal comisia de concurs a acordat titlul de docent lui D.D. Roşca, iar Ministerul a validat titlul de docent pentru profesorul clujean.

Memorialistului nu-i scapă, în ce-l priveşte pe Petrovici, rolul soției în asigurarea confortului necesar activității atât de intensă şi de diversă a soțului ei.

Despre P.P. Negulescu autorul discută cu reținere dar şi cu efortul de a fi cât mai obiectiv, date fiind relațiile conflictuale dintre ei. Din partea fostului student, la început a fost admirație, dar cu timpul profesorul a dovedit multă adversitate față de el. A intervenit, nu încape îndoială, diferența de viziune asupra filosofiei. Destinul a făcut ca Bagdasar, foarte instruit în istoria filosofiei să nu fie asistentul lui Negulescu, ci colaborator al lui Rădulescu-Motru, oponentul autorului *Filosofiei Renaşterii*. Negulescu exprima un comportament ciudat în ce priveşte relația sa cu tinerii lui colegi. Ajuns profesor la 23 de ani, ca simplu licențiat, dar cu sprijinul direct al lui Titu Maiorescu, P.P. Negulescu s-a opus cu îndărătnicie la ascensiunea unor tineri în

posturi de profesori. Din relatările lui Bagdasar rezultă o trăsătură a lui P.P. Negulescu, „mitomania”, iar exemplele sunt revelatorii, cel mai notoriu fiind cel despre vizita ce i-ar fi făcut-o Rădulescu-Motru, care i-ar fi arătat ba manuscrisul, ba şpalturile articolului semnat de N. Tatu despre plagiatul lui Al. Posescu. În fine, Negulescu avea bine însuşite regulile jocului de culise.

Un personaj, ce atinge în portretul lui Bagdasar, uneori pitorescul, rămâne sociologul D. Gusti. Ce-l definea, în principal, pe şeful şcolii sociologice de la Bucureşti era adaptabilitatea. El dispunea de capacitatea de a se replia la situații şi conduite umane ca apoi cu o adevărată ştiință în a manevra oameni şi instituții, obținea tot ce dorea. Dar această nu însemna nicidecum egoism. Profesorul şi savantul Gusti sprijinea pe oricine, cu condiția ca acela să nu fie în catedra sa. Fire dinamică, dotată cu spirit organizatoric, Gusti se dovedea a fi un plăsmuitor de planuri de creare de instituții, pe care însă altcineva să le organizeze efectiv. Până şi C. Rădulescu-Motru apreciază că nerealiste ideile lui Gusti: „Ca un abil strateg conducător de război, Gusti îşi rezervă rolul de a sta în cort, de unde să dea ordinele de luptă, rămânând ca lupta să o ducă alții. Şi cum alții nu vor, sau nu pot corespunde măreților lor planuri, Gusti trebuie să sfârşească de fiecare dată cu o decepție”[380].

Această stare continuă de agitație nu-i oferea timp în a studia în profunzime şi ajungea să se expună la situații jenante, cum a fost cazul cu vânzarea tuturor cărților literare şi ştiințifice româneşti din biblioteca sa, unui anticar, toate fiind primite de la autori, cu dedicații, dar aproape toate erau netăiate, deci nici măcar răsfoite de Gusti. Cum anticarul expusese în fața esplanadei Teatrului Național cărțile, trecătorii puteau citi dedicațiile, unele ditirambice, şi autorii erau puşi în situații penibile. Cei care au aflat din timp şi-au cumpărat propriile lor cărți, oferite cu toată sinceritatea şi admirația lui Gusti, şi pe care, iată, întreprinzătorul sociolog, le comercializa.

Între liniile de profil al lui Gusti se înscria nerespectarea cuvântului

380 *Ibidem*, p. 86. Cam la fel gândeşte şi N. Petrescu despre Gusti: „De vreo săptămână a sosit şi ilustrul sociolog din călătoria de peste ocean. După informațiile venite de la Ministerul de Externe «activitățile» sale au dat greş în toate privințele. Americanii sunt mai refractari decât noi la abilități neacoperite de nici o faptă pozitivă”, N. Petrescu către N. Bagdasar, 27 aprilie 1947, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, Dosar 352, f. 7v. Despre eşecul lui Gusti în S.U.A. aminteşte şi C. Georgiade: „Gusti s-a întors din SUA cam plouat. Nu a reuşit să convingă forurile americane pentru înființarea unui Institut Internațional pentru asigurarea păcii. Nu i s-a oferit nici o catedră”, C. Georgiade către N. Bagdasar, 30 mai 1947, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fond N. Bagdasar, dosar 226.

dat, asociată cu o duplicitate faţă de colaboratori. Nu mai puţin evidentă era lauda de sine, dispunând, de ceea ce numim astăzi arta de a-şi face publicitate precum şi de abilitatea de a se folosi de gazetari, stimulându-i pe aceştia, din fondurile instituţiilor pe care el le conducea.

Despre Tudor Vianu, Bagdasar vorbeşte cu admiraţia faţă de cărturarul şi profesorul punctual şi exigent cu un discurs îngrijit. Între ei s-au statornicit relaţii de solidă colaborare şi de respect. Cu atât mai mare a fost mâhnirea lui Bagdasar când prietenul său, aflat, vremelnic, în anumite demnităţi, şi-a schimbat conduita faţă de el prin distanţa ce o impunea în relaţiile dintre ei, ajungând chiar, în timpul regimului comunist să-l caracterizeze, este adevărat, în discuţii private, ca reacţionar.

Mircea Florian, mai vârstnicul său coleg, a fost pentru Bagdasar un model, şi cu toate acestea el îl zugrăveşte cu o tuşă destul de aspră. Cunoscutul istoric al filosofiei era distant şi rece, nefiind iubit de studenţi, dezinteresat în motivarea studenţilor pentru disciplina sa, lipsit de talent oratoric, uneori devenea teatral şi patetic, foarte indulgent la examen, suspicios din fire, neîncrezător în oameni. Ce-l atrăgea totuşi la Mircea Florian? Mai multe însuşiri: marea sa erudiţie, un program de muncă bine organizat, expunerea liberă a cursului, fără notiţe, bazată numai pe memoria sa fenomenală, pregătirea cu conştiinciozitate a prelegerilor, punctualitatea în ţinerea orelor. Portretistul spune în final ca scrierile lui M. Florian au o influenţă redusă în mişcarea filosofică românească, apreciere amendată de interesul real de care se bucură astăzi opera sa.

Cel mai întins capitol este acordat lui Nae Ionescu, diferit ca structură şi mod de abordare faţă de celelalte, deoarece este singurul dintre toţi filosofii, căruia i se analizează în amănunt opera. Motivaţia autorului are în vedere lipsa de acces la lucrările lui Nae Ionescu în momentul redactării *Istoriei filosofiei româneşti*, în 1939. O dată cu publicarea operelor de către „Comitetul pentru tipărirea operei lui Nae Ionescu", Bagdasar a considerat o datorie a sa de a supune unei exegeze de text, ideile lui Nae Ionescu. Aşa s-a ajuns sa avem una dintre cele mai ample analize a concepţiei lui Nae Ionescu despre logică, istoria logicii, metafizica şi filosofie. Viziunea dominantă a lui Bagdasar despre opera lui Nae Ionescu este critică, în unele secţiuni chiar demolatoare. Logicianul şi istoricul filosofiei găseşte, în scrierile lui Nae Ionescu, de fapt cursuri transcrise de auditori, erori de citare,

de nume, confuzii între curente filosofice, contradicții în aceeași frază, între capitole. Ca un chirurg, el examinează orice abatere a autorului de la normele științifice, şi de la exigențele didactice: „Nae Ionescu nu a predat logica sistematic”[381].

Ca bun cunoscător al logicii şi al istoriei logicii atât ca profesor cât şi ca exeget al acestor discipline, Bagdasar exprimă o critică destul de aspră membrilor Comitetului pentru tipărirea operelor lui Nae Ionescu: „Animați de sentimente bune, dar fără ca vreunul din ei să fie competent în logică, în istoria logicii sau să cunoască marile sisteme metafizice, ei n-au observat inexactitățile de natură istorică, n-au remarcat contradicțiile, confuziile şi aberațiile, n-au arătat geneza ideilor lui, n-au putut distinge între ce este personal şi ce este împrumutat de la alți gânditori pe care el nu-i numea”[382].

Autorul crede că editarea celor patru cursuri de către foştii săi elevi nu a fost un act de pietate ci l-a scos din legenda creată în timpul vieții lui: „Tipărindu-i cele patru cursuri, făcându-le accesibile unor cititori mai avizați, ei au înlesnit, fără să vrea, scoaterea din legendă, care se crease în timpul vieții lui, ca e un gânditor profund şi original, au contribuit la distrugerea nimbului artificial de mare personalitate culturală, au făcut să-şi piardă ca dascăl aureola lui mitică. Am regretat ca mi-au oferit posibilitatea sa citesc aceste cursuri”[383].

Bagdasar relatează despre atitudinile lui Nae Ionescu față de colegii săi. Iată, în urma polemicii purtate cu protectorul său, C. Rădulescu-Motru, el îi ironiza la cursuri filosofia, fără a-l numi. Astfel, a făcut aluzie la infirmitatea lui fizică, pentru că şchiopăta în mers, urmare a accidentului pe gheață când şi-a rupt femurul piciorului drept. Nae Ionescu spunea ca filosoful Epictet fusese şchiop, dar această nu însemna ca toți şchiopii sunt filosofi. C. Rădulescu-Motru nu a sesizat Consiliul profesoral, dar a anunțat studenții ca nu sunt obligați să dea examene la cursul lui Nae Ionescu, el preluând cursul de logică pentru un timp, trecându-l apoi lui Bagdasar pe care l-a ținut până în anul 1938.

A intervenit, probabil, în acest dezlănțuit asalt şi o anumită frustrare a autorului, derivată din nefinalizarea propriului tratat de logică, dar şi din cauza enormei audiențe a cursurilor oponentului său. Explicațiile

381 N. Bagdasar, *Amintiri. Notații autobiografice*, loc. cit., p. 14.

382 Idem, *Nae Ionescu*, în *Portrete*, loc. cit., p. 311.

383 *Ibidem*.

oferite, spre finalul studiului, despre succesul la public a prelegerilor lui Nae Ionescu nu conving, după cum nici astăzi nu ştim de ce amfiteatrul era înțesat de lume când el vorbea. Nu poate nimeni trece peste erorile, confuziile şi contradicțiile din lecțiile sale, inacceptabile într-un curs universitar, pe care Bagdasar le-a surprins cu multă măiestrie. Şi cu siguranță, unii dintre auditori le cunoşteau, însă nu-l repudiau pe profesor, dimpotrivă, îi urmăreau discursul cu mult interes şi, poate, cu multă înțelegere. De ce? pentru că Nae Ionescu crea o atmosferă inedită, oferea un alt mod de a transmite cunoştințe, incita la meditație, stimula gândirea ascultătorilor, epata prin formule insolite. Altfel spus, el dădea sentimentul unei trăiri profunde a filosofiei, dincolo de comunicarea neutră a unei idei sau susținerea cu argumente aride. Dar mai era ceva: spectacolul oferit de profesor asociat cu puterea numai de el ştiută de a crea dintr-un curs un eveniment, aşa cum făcea şi Titu Maiorescu. Dintre auditorii săi s-a desprins un grup de tineri, viitoare nume de referință în cultura română şi universală, care nu s-au lăsat dominați de spiritul profesorului lor, acesta fiind pentru ei un catalizator pentru ei. Nici unul nu a urmat, de pildă, calea lui Nae Ionescu, de a nu tipări cărți de filosofie. M. Eliade, C. Noica, Mircea Vulcănescu, E. Cioran au o operă impresionantă. La fel, cu excepția lui Cioran, ei nu au conceput filosofia doar ca mod personal de expresie a gânditorului, şi au dezvoltat-o în sistematic, aşezată pe date ale ştiinței.

Oricum, analiza operei lui Nae Ionescu de către Bagdasar rămâne, orice s-ar spune, un punct de referință în exegeza acestui gânditor controversat ieri că şi astăzi.

XXX

Autor de cărți, esențiale în înțelegerea gândirii contemporane, N. Bagdasar este orientat nu atât spre o originalitate ostentativă, cu ecouri de notorietatea imediată, cât spre construcții exegetice solide din care se poate *învăța* filosofie. Cărțile sale reflectă mai puțin viziunea sa sistematică, aceea a unui raționalism realist, afirmată discret în studiul operelor filosofice. Sintezele lui cuprind interpretări critice ale teoriilor filosofice despre cunoaştere, pozitivism, intuiționism, civilizație şi cultură. Filosoful N. Bagdasar a fost şi un excelent manager al activității de editare a cărții de filosofie şi de organizare a mişcării

filosofice româneşti. Volumul *Portrete* expune, în stil sobru, nu lipsit însă de o fină ironie şi de sarcasm, ideile, conduita şi mentalitățile unor mari filosofi români, reprezentând un autentic izvor de cunoaştere a mediului universitar interbelic.

DUMITRU STĂNILOAE DESPRE FUNDAMENTUL CREŞTIN AL NAŢIUNII

1. Ortodoxie şi naţiune

Părintele D.Stăniloae a afirmat ideile sale în contextul social, politic şi cultural al perioadei interbelice, răstimp al căutărilor căilor de edificare instituţională şi spirituală a modului de viaţă al unui popor care, după un timp îndelungat, se regăsea în graniţele statului său. Despre evenimentele şi procesele sociale din perioada interbelică se discută fragmentar sau pur şi simplu deformat, uneori urmărindu-se, chiar cu bună ştiinţă, scopuri ce nu au nimic cu o exegeză obiectivă. Schiţăm câteva din caracteristicile acestei perioade din nevoia de a oferi câteva explicaţii la teze şi acţiuni ale celui mai mare teolog al Răsăritului din secolul XX.

Întâi, trebuie subliniat cu tărie că după înfăptuirea Unirii se impunea cu necesitate întărirea actului săvârşit în anul 1918 – desăvârşirea unităţii naţionale, care nu are nimic de a face cu lupta politică sau propaganda. Cum se putea consolida statul român, administrator al unui alt teritoriu şi al unei populaţii cu o compoziţie etnică, religioasă, economică şi culturală diferită decât cea de dinainte de primul război mondial? Alături de mijloacele politice şi economice, se cerea obligatoriu înfăptuirea solidarităţii spirituale, iar Biserica Ortodoxă Română - biserica celei mai mari părţi dintre locuitori - , nu putea rămâne neutră.

Apoi, se neglijează schimbările fundamentale produse, în primii ani de după primul război mondial, în organizarea bisericii româneşti, dintre care amintim hotărârea sinodală de înfiinţare a Patriarhiei Ortodoxe Române de la 4 februarie 1925, în baza căreia au avut loc investitura şi înscăunarea primului patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Miron Cristea, la 1 noiembrie 1925[384]. Din această nouă înfăţişare a statutului bisericii româneşti au decurs multe primeniri în interiorul ei, în relaţiile

384 Pr. profesor dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Galaţi, 1996, p. 435. Vezi şi pr. prof.dr. Dumitru Radu, *Biserica în istoria poporului român*, ,,Biserica Ortodoxă Română", nr. 1-3, 1977; *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, Bucureşti, 1987.

cu societatea românească şi cu instituțiile statului, toate fiind experiențe noi, ce trebuiau, pe de o parte, să fie eficient finalizate, pe de altă parte, să fie bine cunoscute de toate structurile ierarhiei bisericeşti şi de toți mirenii. Iată de ce se cuvenea o acțiune amplă de vizibilizare a tot ce ține de ortodoxia românească în întreaga societate românească.

În fine, în economia acestui studiu, trebuie să amintim, în noua ambianță a statului român, existența altor culte religioase în provinciile româneşti integrate statului român în 1918, necunoscute de către Vechiul Regat precum şi asaltul, puternic susținut din străinătate, a unor culte, ce revendicau legalitatea lor pe teritoriul țării.

La toate acestea se adaugă curentul modernist ce se detaşa prin critica tradiției, a trecutului şi a ortodoxiei. Să amintim aici numai lucrarea lui E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, apărută în 1924 şi 1925, în care ortodoxia este considerată ca fiind lipsită de disponibilitate la modernizare şi se vorbea de „ortodoxismul ca principiu esențial al orientalizării”[385], contestând rolul său în formarea unei culturi şi arte naționale. Spre deosebire de ortodoxie, catolicismul a fost apreciat de Lovinescu drept generator de schimbare modernă a societății. Prestigiosul critic şi istoric literar trece peste contribuția fundamentală a bisericii româneşti - singura instituție perenă a românilor - în realizarea şi menținerea unității poporului român, obligat de-a lungul istoriei lui zbuciumate sa înlocuiască, din veac în veac şi câteodată din deceniu în deceniu, un organism politico-juridic cu altul.

Identitatea națională în noul context de după Marea Unire din 1918 este afirmată şi susținută în continuare de către biserică, dar implicarea ei în acest act cere alte modalități, deoarece societatea însăşi se descătuşase de efortul şi energia cheltuite în realizarea idealului de reunire a tuturor provinciilor româneşti în cadrele etnice istorice. În exprimarea identității naționale apărea cu necesitate alt tip de discurs mult mai direct către toți actorii şi agenții sociali. Trebuia convinsă în primul rând elita țării de imperativul continuării, şi în noul context, a identificării ei cu spiritualitatea ortodoxă. Să nu uităm activitatea prodigioasă a unor personalități culturale din afara bisericii, Nicolae Iorga, Nichifor Crainic şi Nae Ionescu, care au impus, cu autoritate, un curent cultural de susținere a ortodoxiei ca factor fondator al neamului românesc, cu argumente istorice, teologice şi filosofice.

385 E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Editura Minerva, Bucureşti, 1997, p. 8.

Debutul părintelui Dumitru Stăniloae s-a produs în plină dezbatere publică a chestiunii ortodoxiei româneşti în presa cotidiană şi culturală. Stimulat şi susţinut de mitropolitul Nicolae Bălan, el devine vocea inconfundabilă a bisericii şi a teologiei în cultura română, prin sistemul său original de gândire[386], prin implicarea în dialogul public asupra chestiunilor urgente ale societăţii româneşti, şi se numără printre puţinii teologi angajaţi în analiza religiei, ortodoxiei sau a bisericii cu ţintă directă spre opinia publică. Bun cunoscător al filosofiei, sociologiei, antropologiei, precum şi al folclorului românesc, foarte atent la mişcările sociale şi politice, părintele Dumitru Stăniloae s-a dovedit a fi unul dintre cei mai cultivaţi teologi ai timpului. Polemist excepţional, cu o pană bine mânuită, ce atinge uneori şi accente pamfletare, în limitele unei dezbateri civilizate, marele teolog arată deschidere spre toate problemele societăţii. Nu ezită să critice personalităţi consacrate şi se impune ca redutabil interlocutor în dialogul cu celelalte culte creştine şi curente culturale sau spirituale etc., folosind o argumentaţie solidă bazată pe exemple şi idei din propriile doctrine ale acestor culte.

În opera sa vastă un loc apreciabil ocupă studiul ortodoxiei ca fundament al naţiunii române. Premisa abordării sale este ca naţiunea, fapt natural, devine prin creştinism o autentică existenţă spirituală. Lumea este alcătuită din naţiuni, entităţi naturale, însă ele au o dimensiune supranaturală pentru că sunt creaţii ale lui Dumnezeu, şi sunt restaurate ca entităţi spirituale de către Iisus Hristos. Părintele Dumitru Stăniloae aparţine gândirismului prin analiza legăturii dintre românism şi ortodoxie, însă credem că ideile lui depăşesc acest curent cultural, cu un plus de rigoare şi de profunzime în studiul fundamentului ortodox al naţiunii române, aducând, după cum bine s-a spus, echilibru şi limpezime în abordarea unor probleme cruciale de doctrină creştină[387].

Marele teolog întreprinde o adevărată exegeză a naţiunii, şi de aceea îl considerăm ca pe unul dintre cei mai importanţi autori în domeniul studiilor despre naţiune[388]. Polemizând cu autori catolici, el nu este de acord cu teza lor ca naţiunea s-ar distinge doar prin limbă şi teri-

386 Nichifor Crainic vorbeşte de „puternicul gânditor religios de la Sibiu", „Gândirea", an XXI, nr. 1, 1943, p. 56.

387 „Părintele Stăniloae scrie echilibrat, curgător şi limpede, fără a face concesii simplificatoare", Virgil Nemoianu, *Jocurile divinităţii*, Polirom, Iaşi, 2000, p. 121. .

388 Constantin Schifirneţ, *O concepţie antropologică creştin-ortodoxă despre naţiune*, studiu introductiv la Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, Editura Albatros, Bucureşti,1998, pp. V-XXXVI. Vezi Idem, *Geneza modernă a ideii naţionale*, ed. cit.

toriu. El nu neagă importanța lor ca elemente esențiale în ființa unui popor. Dar, deşi prin schimbarea celor două condiții, personalitatea etnică durează cel puțin două generații, arată că şi altceva contează în ființarea reală a unei națiuni: „Limba, numai întrucât e un complex de idei, de idealuri, de sentimente cu o nuanță specifică acelui popor, întrucât reoglindeşte un anumit suflet, e element esențial al unui popor. Un român va exprima un suflet specific lui şi-n limba străină, iar un străin care ştie româneşte încă nu se exprimă «româneşte», pentru că încă nu şi-a plămădit un suflet românesc”[389]. Esențială în distingerea unei națiuni este structura ei sufletească specifică. Orice factor istoric, geografic, ereditar din această structură sufletească îi determină cursul dezvoltării ei ulterioare. În acest sens ortodoxia este un element de bază în arhitectura sufletului românesc. Religia nu este un element de suprafață, ci unul care conferă sens profund întregului fond al unei națiuni: „Toată viața unui neam poartă pecetea religiei sale.”

Autorul merge mai departe şi într-un alt articol explică diferența dintre ortodoxie şi catolicism. Catolicismul este rațional şi imanentist, pe când ortodoxia este mistică şi transcendentalistă. Catolicismul se distinge printr-un dualism, una dintre consecințele acestuia fiind raționalizarea întregii atitudini religioase a omului. Pentru că Dumnezeu este inaccesibil sufletului uman, despre el nu putem avea decât idei, cred cătolicii, şi de aceea Dumnezeu este numai obiect de reflexie, nu este trăire în catolicism. Întregul domeniu transcendental este raționalizat: „Dualismul şi raționalismul catolic denaturează noțiunea Bisericii”[390].

În ortodoxie Dumnezeu nu este inaccesibil, el este în lume, unit cu omul prin Duhul Sfânt. Cunoaşterea adevărului religios nu este consecința unei activități intelectuale, ci ea stă în trăirea în Dumnezeu, şi de aceea rațiunea nu mai este facultatea supremă a omului, iar locul ei este luat de viața bazată pe credința în Dumnezeu. Pentru ortodocşi nu este infailibilă decât Biserica în întregimea ei. La părintele Dumitru Stăniloae există o deosebire importantă între spiritul ortodox şi cel catolic: „şi deci imposibilitatea de-a le schimba real una cu alta, fără

389 Dumitru Stăniloae, *Între românism şi catolicism*, „Telegraful român”, anul LXXVIII, nr. 86, 1930, p. 2.

390 Idem, *Între ortodoxie şi catolicism*, „Telegraful român”, anul LXXVIII, nr. 88, 1930, p. 1.

a-ți altera ființa spirituală”[391].

Ortodoxia este analizată ca expresie a creştinismului originar neschimbat dar remarcându-i-se capacitatea de a răspunde necesităților spirituale ale omului contemporan. Ea nu s-a modificat esențial în cursul evoluției istorice timp de două mii de ani, nu s-a medievalizat ca romano-catolicismul şi nu e produsul protestului renascentist ca protestantismul: „Ea a rămas la valorile esențiale şi permanent umane ale evlaviei, la preocupările simple, adânci şi netrecătoare ale omului în raportarea lui la absolut”[392]. Ea şi-a păstrat un caracter popular „iar poporul, cu simplitatea lui, rămâne deschis întotdeauna numai problemelor reale şi esențiale ale vieții”[393].

S-a spus ca evoluția noastră istorică ar fi o enigmă, unii istorici străini negăsind explicații privind rezistența în timp a poporului român. Părintele Dumitru Stăniloae găseşte cauza continuității noastre în ortodoxie, singura ce a conservat identitatea noastră etnică: „De aceea iubim noi atât de mult ortodoxia, pentru că iubim sufletul neamului nostru, pentru că ne recunoaştem în ea tot ce e mai adânc şi mai bun în noi, pentru că aspirațiile şi idealurile ei au devenit şi idealurile noastre [...] Datorită ortodoxiei neamul nostru n-a fost singur în lunga sa istorie în care n-a avut nici un ajutor de la oameni ci a fost cu Iisus Hristos”[394].

Trebuie spus că părintele Dumitru Stăniloae dovedeşte o rară profunzime în studiul ortodoxiei, văzută ca întemeietoare a creştinismului, neschimbată în esența ei, dar adaptabilă timpurilor, fără că aceasta să însemne „o schimbare esențială a ei ca mister, sau o înlocuire a misterului ei cu o ideologie determinată de un timp sau altul. Ea a rămas mereu acelaşi mister al datelor simple, fundamentale şi necesare ale trăirii religioase”[395].

Oponenții săi au venit cu obiecția că, aşa cum catolicismul s-a adaptat mentalității medievale şi renascentiste, aşa s-a adaptat şi ortodoxia mentalității bizantine, care ar fi estompat miezul viu al misterului creştin într-un ritual cu fast formalist şi aristocrat. Părintele nu neagă această influență, numai că, afirmă el, ea nu a atins esența misterului

391 *Ibidem*, p. 2.

392 Idem, *Câteva trăsături caracteristice ale ortodoxiei*, „Mitropolia Olteniei”, an XXII, 1970, nr. 5-8, p. 730.

393 *Ibidem*, p. 731.

394 Dumitru Stăniloae, *Ortodoxia, lumina lumii şi inima neamului nostru*, „Telegraful român”, anul LXXXVIII nr. 11, 1940, p. 1.

395 *Ibidem*.

creştin, şi trăirea creştină originală a generat gândirea şi arta bizantină. Cât priveşte poporul român, exegetul subliniază specificitatea sa spirituală față de alte popoare ortodoxe, dată de sinteza dintre cultura Răsăritului şi cea a Occidentului: „Noi suntem poporul cu spiritualitatea cea mai apropiată de cea genuin creştină de lumina originară a lui Hristos. [...] Noi avem în suflet dulceața serafică a Răsăritului, dar şi spiritul disciplinat al legiuitorilor apuseni”[396].

Ortodoxia nu a creat antagonisme şi conflicte între ordinea bisericească şi ordinea statului sau a culturii: „A găsit totdeauna în solicitudinea pentru aspirațiile profunde ale poporului o platformă de înțelegere şi de colaborare cu statul”.

Spuneam ca părintele Dumitru Stăniloae a acordat loc privilegiat națiunii şi naționalismului. Pornind de la cartea lui C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, teologul diferențiază naționalismul din secolul al XIX-lea de cel din secolul al XX-lea. În veacul naționalităților națiunea este concepută geografic şi extensiv, adică prioritar teritorial. Celălalt veac „pleacă de la convingerea, dovedită ştiințific, despre caracterul specific al fiecărui neam şi din credința într-o misiune spirituală a neamului tău. Astăzi naționalismul nu mai are ca scop libertatea, înțeleasă oarecum fizic, ci dezvoltarea însuşirilor specifice ale neamului propriu, realizarea spiritualității tale proprii, cu convingerea că această spiritualitate are o valoare eternă./ Naționalismul de azi vorbeşte de Dumnezeu, ca ziditor al neamului din care faci parte şi ca ajutător în dezvoltarea tipului de spiritualitate cu care l-a înzestrat. Naționalismul de azi e conştient că neamul slujeşte lui Dumnezeu atunci când prin muncă încordată îşi dezvoltă însuşirile sale proprii”[397]. Această aserțiune confirmă ideea enunțată mai sus despre concepția nouă privind națiunea, propusă de părintele Stăniloae, prin depăşirea viziunii asupra națiunii redusă la un teritoriu şi mediu fizic, accentuând distingerea ei prin spiritualitate.

Teologul face diferența între sensul etnic şi cel de cetățenie al termenului de național, pledând pentru cel etnic, asemenea lui Crainic[398]. Din

396 Idem, *Între Orient şi Occident*, „Telegraful român”, anul LXXXIX nr. 30, 1941, p. 1.

397 Idem, *Naționalismul în cadrul spiritualității creştine,* „Telegraful român”, anul LXXXIV, nr. 36, 1936, p. 1.

398 Studiile actuale judecă drept schematică distincția dintre formele etnice şi cele civice ale identității naționale şi se sugerează în locul ei diferența între mecanismele utilizate de actorii sociali când ei reconstruiesc granițele identității naționale într-un timp dat şi resursele simbolice

această perspectivă discută oportunitatea breslelor, care ar îndepărta pe muncitori, în mod fericit, de concepția marxistă, promotoare a ideii despre lupta de clasă ca formă de exprimare a relațiilor muncitorilor cu societatea: „Profesiunile sunt pentru organismul social al națiunii, ceea ce sunt diferitele stări harice în organismul mistic al Bisericii: mădulare cu funcțiuni deosebite, care se întregesc unul pe altul, lucrând în favorul întregului, şi abia prin această în favorul lor. / Într-un stat național adevărat (acesta însă trebuie să fie şi creştin) muncitorii de toate categoriile sunt pentru stat, dar şi statul pentru ei. Muncă în toate formele ei trebuie să fie marele criteriu, după care au să fie cetățenii cinstiți şi răsplătiți”[399].

Părintele Dumitru Stăniloae a fost permanent preocupat de provocarea secolului al XX-lea - comunismul -, sistem social şi politic care nu era doar o ideologie, ci se înfăptuia concret în una din cele mai mari țări din lume, şi pe deasupra cu un popor ortodox. Analizele sale despre comunism, despre relația religiei cu acesta au motivații spirituale şi naționale adânci derivate din primejdia reală a unui sistem social programatic ateu şi antinațional. Autorul se impune ca un subtil exeget al comunismului, punându-i în relief limitele şi incompatibilitățile cu trebuințele reale ale ființei umane, examinate în diversitatea lor. Tocmai de aceea susține necesitatea diferențierilor în viața socială, repudiate de comunism[400]. Biserica creştin-ortodoxă acceptă inegalitatea dintre oameni, deoarece, în mod natural, ei diferă între ei prin forță, interes, motivații, chiar şi atunci când au aceleaşi aptitudini. Ideea va fi nuanțată în anul 1944 înclinând mai mult spre ideea egalității promovate de creştinism.

Teologul consacră un amplu studiu sociologiei şi Serviciului social inițiat de D. Gusti, un autentic demers de analiză a dimensiunii sociale a religiei. Cum sociologia românească se revendică din doctrinele sociologiei franceze, cu deosebire din cea a lui Durkheim, a apărut în mediile intelectuale şi religioase, pornindu-se de la inițiativa lui Gusti, întrebarea privind legătura dintre concepția lui Durkheim şi Serviciul

la care ei apelează când reconstruiesc aceste granițe, Olivier Zimmer, *Boundary mechanisms and symbolic resources: toward a process-oriented approach to national identity*, „Nations and nationalism”, volume 9, part 2, april 2003, p. 173.

399 Idem, *Noua organizare a breslelor*, „Telegraful român”, anul LXXXVI, nr. 42, 1938, p. 1.

400 Idem, *Necesitatea ierarhiei în viața socială*, „Telegraful român”, anul LXXXIV, nr. 39, 1936, p. 1-2.

social. Autorul apreciază că nu există nici o legătură, pentru că instituția gustiană, axată pe căminul cultural, este o simplă organizare şi sistematizare formală a activității din satele româneşti: „Căminul cultural nu e confiscat de nici o concepție de viață, ci este doar un loc şi un îndemn pentru munca de propagare a acelor idei şi sfaturi care ni se vor părea mai potrivite cu firea şi cu trebuințele poporului nostru”[401]. Numai datorită interesului în mediile universitare româneşti față de sociologul francez, teologul discută despre concepția acestuia despre religie. Să amintim că după Durkheim, religia este o formă de răspuns la probleme ale omului pe care nu le poate explica altfel, iar pe teolog îl nemulțumeşte imprimarea caracterului ateist sociologiei: „Dar Durkheim a depăşit marginile impuse de ştiință şi a împletit sociologia atât de strâns cu anumite teorii filosofice ateiste, încât azi cu mare greutate reuşesc unii sociologi sa înlăture obşnuința ca sociologia nu se poate dispensa de astfel de teorii”[402]. Sociologia explică tot ce ține de sufletul omenesc prin societate. În acest fel sociologia ar fi o ştiință care vrea sa explice şi să monopolizeze tot ce ține de societate. Pe părintele Dumitru Stăniloae îl intrigă mult convingerea lui Durkheim ca totemismul este cea mai veche religie.

Ceea ce surprinde la un mare erudit cum este părintele Stăniloae, este analiza scrierilor lui Durkheim după o carte a unui teolog român, Emilian Vasilescu[403], şi nu după lucrarea sociologului francez, *Formele elementare ale vieții religioase*, fără ca astfel sa tăgăduim justețea asertiunilor sale despre consecințele ateiste ale ideilor lui Durkheim. Trebuie spus că Durkheim a argumentat necesitatea devenirii sociologiei ca o ştiință asemănătoare ştiințelor naturii[404]. Este limpede diferențierea făcută de Émile Durkheim între sociologie ca ştiință şi alte moduri de cunoaştere a societății. De altfel, una din criticile cele mai puternice aduse sistemului durkheimian, inclusiv de un sociolog român, D. Drăghicescu, a avut în vedere exact negarea oricărui rol conştiinței în societate, sau aşa cum spune teologul român, al vieții sufleteşti. Părintele Dumitru Stăniloae este îndreptățit, din perspec-

401 Idem, *Există vreo legătură între sociologia lui Durkheim şi Serviciul Social?*, „Telegraful român”, anul LXXXVII, nr. 8, 1939, p. 1.

402 *Ibidem*.

403 Emilian Vasilescu, *Interpretarea sociologică a religiei şi a moralei*, Bucureşti, 1936.

404 Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, ed. cit., p. 35.

tivă teologică, sa vadă în sistemul lui Durkheim o teorie metafizică pentru care tot ce este în sufletul omenesc se explică prin societate. Prin urmare, este inacceptabilă ipoteza totemismului ca stare inițială a societății omenești văzut de sociologul francez ca o „cheie a tuturor explicațiilor ei."

Din acest unghi discută destul de critic manualul de sociologie al lui D. Gusti şi T. Herseni, insistând pe ideea afirmată de cei doi autori despre posibilitatea religiei de a fi fenomen social, similară cu ideea lui Émile Durkheim despre dimensiunea esențială a religiei.

Interesant este articolul său prilejuit de asasinarea primului ministru Armand Călinescu, pentru că ridică problema atitudinii față de instituțiile statului, anume criticismul cu orice preț, o boală endemică a românilor. Teologul, procupat în mod legitim de întărirea autorității statale după desăvâşirea unității naționale, vede, ca pe o racilă națională, critica în sine a statului: „Spiritul nenorocit de critică exagerată şi exclusivă a fost o calamitate. Pentru mulți nimic ce făcea stăpânirea nu era bun. Duşi pe lunecuşul criticii negative, întindeau peste toate un aspect sumbru: totul era aşa de rău. Neamul întreg se afla într-o aşa de mare suferință şi strâmtoare, încât nu mai exista nici o speranță şi nici un temei de încredere"[405]. Asertiune de o actualitate indiscutabilă. Nimic nu au găsit şi nu găsesc bun unii intelectuali în statul român, fiind pusă sub semnul îndoielii nu doar conduita clasei politice, ci a unui întreg popor. Se confundă adesea analiza lucidă, obiectivă a stărilor de lucruri cu negarea a tot ce se întâmplă în viața socială românească. Părintele Dumitru Stăniloae opune criticismului o altă virtute: iubirea de neam, încrederea în el, solidaritatea națională: „Cine îşi iubeşte neamul cu adevărat, acela nu va urî, nu va critica, nu va lovi în nici unul din exemplarele națiunii sale, ci dacă acel exemplar într-adevăr nu e la înălțimea cerințelor, va căuta să-l îndrepte cu cuvântul, cu dragostea, va căuta să-l şi înțeleagă, sa vadă şi laturile bune care pot decurge din lucrarea lui./ Îndreptarea cea mai mare ce o poți aduce în viața națională e să faci tu mai bine şi prin frumusețea pildei tale şi prin căldura cuvântului tău sa lărgeşti cercul celor ce fac mai bine." De aceea el pledează pentru dragoste, credință şi muncă pentru țară: „Cât de vrednice de critică mi s-ar părea stările din țara mea, sunt infinit mai bune decât cele pe care le-aş avea ca român, când mi-aş pierde independența, când țara mea

405 Dumitru Stăniloae, *Solidaritate națională*, „Telegraful român", anul LXXXVII, nr. 40, 1939, p. 1.

n-ar mai fi liberă.” Teologul ridică o chestiune fundamentală, anume iubirea de țară vine din ființarea ta într-o patrie reală, care, la rându-i trebuie şi ea protejată, cum ar spune sociologul Traian Brăileanu, de agresiunea mediului extern.

Am arătat ca părintele Dumitru Stăniloae este un foarte atent şi pătrunzător observator al realităților româneşti şi al evenimentelor din afara țării. Astfel, discută despre inițiativa constituirii Statelor Unite ale Europei, în realizarea căreia crede că sunt necesare câteva condiții prealabile foarte importante, „şi care după toate probabilitățile nu vor fi niciodată împlinite.” Întâi, unificarea Europei este posibilă numai prin o prealabilă creştinare profundă a sufletelor, altfel se ajunge la o luptă între națiunile europene: „Sentimentul național devine sub inspirația şi influența egoismului şi mândriei omeneşti o patimă exclusivistă, imperialistă, o dorință de îngenunchiere a neamurilor străine”[406]. Cine garantează că cele câteva popoare mari în lupta pentru supremație nu vor căuta sa înlăture de la orice drepturi popoarele mici, se întreabă teologul. Nu se pot înființa State Unite ale Europei fără asigurarea stabilității tuturor popoarelor, mai ales a celor mici. El nu se împotriveşte ideii unei Europe unite, însă ca român, ce a trăit de curând din plin sentimentul împlinirii naționale, nu poate să nu interogheze noua situație ce se conturează în spațiul vechiului continent. Care ar fi liantul între țări atât de diverse cultural, religios şi economic? Numai forța morală din sufletul fiecărui popor ar stăvili expansionismul spiritual, juridic, economic şi geografic al unor popoare în dauna altor popoare mai mici, iar această forță nu poate fi susținută decât de creştinism. În afară de încreştinarea adâncă a popoarelor, este nevoie de organizare „ținând seama nu de idealurile ce le propovăduieşti oamenilor, ci decât şi-au însuşit din ele trainic în sufletul lor.” Teologul nu este interesat numai de predicarea învățăturii creştine şi, prin urmare, face diferența între propovăduire şi organizare. Prima este idealistă, a doua trebuie să fie realistă. În cazul dat al proiectului Statelor Unite ale Europei, organizarea acestora se cuvine a fi făcută pornind de la ceea ce este omul concret: „Creştinismul cu alte cuvinte va îndemna popoarele în general la mai multă frăție, dar nu va preciza ca urmăreşte realizarea organizației juridice a Statelor Unite ale Europei de pildă, decât atunci când omenirea s-a dovedit sufleteşte suficient de pregătită pentru ase-

406 Idem, *„Statele Unite ale Europei?”*, „Telegraful român”, anul LXXXVII, nr. 47, 1939, p. 1.

menea lucru." Înfăptuirea Uniunii europene rămâne, înainte de orice, un proiect de spiritualizare creştină a întregului spaţiu european.

Cerinţa astfel formulată nu reprezintă expresia unei subiectivităţi ci a unei legi fundamentale a vieţii omului, anume mişcarea spre un ideal unitar potrivit spiritului[407]. După această lege fiinţează şi naţiunile, definite „sinteze biologic spirituale." De la această condiţie scrutează structura etnicului românesc într-o manieră lucidă, dincolo de orice nostalgie pentru originile noastre daco-romane, dând un răspuns la întrebarea ce dăinuie de vreo două secole, cu privire la calea de evoluţie a naţiunii române. Acceptând în structura poporului român dacismul şi latinitatea, părintele Dumitru Stăniloae observă, pe bună dreptate, existenţa neamului nostru sub forma unei entităţi – românitatea, diferită de componentele originare: „Neamul românesc este o sinteză biologică spirituală a mai multor părţi care au intrat în compoziţia lui. Cele mai principale sunt: elementul dac, elementul latin şi creştinismul (cel latin n-a fost chiar latin după sânge fiindcă o mare parte dintre colonişti au fost aduşi din provinciile Asiei Mici). Dar este o sinteză nouă, o individualitate proprie, cu un principiu de unitate deosebite de toate părţile componente. Legea cea mai înaltă a neamului nostru e românitatea: dezvoltarea exagerată a unuia dintre elementele componente duce la pierderea individualităţii sale." Foarte puţin s-a discutat despre această teză a părintelui Stăniloae, de importanţă aparte în înţelegerea concepţiei sale despre relaţia dintre Biserica Ortodoxă Română şi naţiune, instituită ca replică la controversele din anii'30 ai secolului al XX-lea când se accentua tracismul nostru, ceea ce l-a făcut pe Şerban Cioculescu sa vorbească de tracomanie şi tracomani. Faţă de curentul general dominat de teza unei continuităţi între dacism şi latinism, pe de o parte, şi biserică, pe de altă parte, exegetul îi contrapune ideea românităţii: „Judecata logică şi bunul simţ, ca şi poruncile realităţii, cer să trăim după legea individualităţii noastre naţionale, adică româneşte [...] Nu romanitatea, nu dacismul, ci românitatea cu tot ce cuprinde ea, această e legea cea mai înaltă prin care menţinem şi ne împlinim misiunea noastră [...] să ne menţinem şi să desfăşurăm în toată plenitudinea însuşirile românilor, nu ale romanităţii noastre"[408]. În acest punct teo-

407 Idem, *Idealul naţional permanent*, I, ,,Telegraful român", anul LXXXVIII, nr. 4, 1940, p. 1.

408 Vezi şi N. Vornicescu, *Desăvârşirea unităţii noastre naţionale, fundament al unităţiiBisericii străbune*, Craiova, 1988; Dumitru Radu, *Biserica şi neamul românesc*, ,,Studii teologice", 1990; I. Ivan, *Etnosul-neamul - temei divin şi principiu fundamental canonic al*

logul se întâlneşte cu alți doi autori ce au respins exagerările rezultate din accentuarea originilor noastre - Titu Maiorescu şi Aurel C. Popovici. Maiorescu exprimă poziția neechivocă cu privire la evoluția modernă a românilor - sincronizarea cu spiritul timpului şi nu reîntoarcerea la un model de societate ce a existat în antichitate[409]. Iar Aurel C. Popovici afirmă limpede: „Nu suntem romani; dar suntem un popor romanic. Şi nimeni dintre românii de astăzi nu mai visează sa ne ducă îndărăt la Roma, sa ne facă iarăşi romani. Aşa cum se găseşte neamul românesc e de mult diferențiat de cel roman; e o națiune închegată. Ce a fost, a fost. Istoria nu o putem reface"[410], o exprimare clară a deosebirilor istorice dintre fondul etnic originar şi fondul etnic actual.

Viziunea părintelui Dumitru Stăniloae aupra națiunii se înscrie în ceea ce astăzi se numeşte primordialism prin acceptarea manifestărilor conştiinței naționale româneşti cu mult înainte de perioda modernă încât el susține că pe timpul cronicarilor acestea erau frecvente. Exegetul introduce în studiul națiunii teza despre structurarea conştiinței naționale în trei componente: 1.conştiința de sine, a unui ins real; 2. conştiința apartenenței la un neam şi a dispunerii unor determinante naționale; 3. sentimentul responsabilității şi al jertfei față de conaționali: „Neamurile sunt comunități lăsate de Dumnezeu, în care trăieşte în chip natural orice om. E un ciclu de existență mai apropiat de orice om, fără să se excludă legătura cu ciclul mai larg al umanității. [...] Chiagul de iubire şi de sacrificiu între membrii unui neam nu-l poate întreține decât credința în Dumnezeu. Orice grupare etnică s-a ridicat de la starea de popor la starea de națiune prin credința în Dumnezeu. Dovadă ca mai înainte de a avea un stat – expresie a națiunii, neamurile au avut religie"[411]. Autorul sesizează corect mecanismele de constituire a națiunilor, deoarece într-adevăr una din premisele indiscutabile ale acestui proces a fost, cel puțin în Europa creştină, apartenența la un cult religios, probă a identității naționale, şi de aceea una din armele folosite de imperii în lupta împotriva popoarelor ce-şi revendicau, îndreptățit, un stat propriu, a fost erodarea sau chiar desființarea instituțiilor reli-

autocefaliei bisericeşti, „Ortodoxia românească", Bucureşti, 1992.

409 Titu Maiorescu, *Opere*, I, ed. cit., p. 471.

410 Aurel C. Popovici, *Naționalism sau democrație*, studiu introductiv, ediție şi note de Constantin Schifirneț, Editura Albatros, Bucureşti,1997, p. 406.

411 Dumitru Stăniloae, *Prin ce se promovează conştiința națională*, „Telegraful român", anul LXXXVIII, nr. 6, 1940, p. 1.

gioase. Iată de ce este legitim dezideratul recunoaşterii în Constituţia Europei unite a creştinismului drept fundament al identităţii naţionale şi al celei europene.

Merită să observăm cum părintele Dumitru Stăniloae leagă existenţa naţiunii de aspiraţia omului spre o ordine spirituală eternă, pentru că omul nu se mulţumeşte cu un adevăr relativ şi cu valori morale trecătoare, şi caută adevărul absolut, acelaşi pentru toţi oamenii. În consens cu filosofia sa personalistă, teologul aseamănă evoluţia naţiunii după aceleaşi norme ca persoana: „Omul e destinat însă să se dezvolte ca om prin comuniunea cu ordinea eternă, până la asemănarea cât mai puternică cu această ordine. [...] Iar realizarea culminantă în ordinea creaţiunii este persoana. [...] Precum fiecare ins creşte în spirit, în însemnătate, prin relaţie pozitivă, prin înaintare spre plenitudine spirituală pe acea a ordinii eterne care-i este adecvată fiinţei lui, tot aşa şi neamurile cresc în puteri prin acel fel de comunicare activă cu ordinea eternă care le este proprie lor, care le este indicată de fiinţa lor originală ca întreg, care formează legea cea mai înaltă a individualităţii lor etnice”[412]. Rezultă că idealul naţional permanent al neamului românesc este creşterea sa spirituală în relaţia cu ordinea valorilor eterne determinate de individualitatea sa etnică dată de românism, adică prin o comuniune românească cu Dumnezeu. Ortodoxia este modul românesc de comuniune cu ordinea spirituală transcendentă şi ea „are o funcţie esenţială şi chiar capitală în viaţa românismului. Idealul naţional permanent al neamului nostru nu poate fi conceput decât în legătură cu ea”[413].

Am spus că în concepţia părintepărintelui Dumitru Stăniloae naţiunea este o realitate naturală, idee dominantă în întreaga sa publicistică, dar exprimată în toată plenitudinea ei într-un articol din 1940 despre raportul dintre creştinism şi naţiune. Întâi sa remarcăm descrierea naţiunii prin notele definitorii şi componentele ei, regăsite în studiile moderne despre fenomenul naţional, la care el adaugă destinul, probabil stimulat şi de lucrări germane şi de spiritul timpului prezent în lucrări ale filosofilor (C.Rădulescu-Motru) şi istoricilor (P.P.Panaitescu) români: „Cea mai naturală dintre relaţii este comuniunea cu cei apropiaţi, care au în toate cazurile fireşti aceeaşi limbă, aceeaşi istorie,

412 Idem, *Idealul naţional permanent*, II, „Telegraful român”, anul LXXXVIII, nr. 5, 1940, p. 1.

413 *Ibidem*.

aceleaşi aspirații, acelaşi destin. Națiunile sunt comunități de *destin* (subl. ns), comunitățile cele mai temeinice, mai statornice, înfăşurate prin mai multe fire de legătură deosebit de profunde, față de alte tipuri de comunități. [...] Creştinismul n-a venit să se opună tendințelor celor mai fireşti de comuniune, concretizărilor celor mai profunde ale acestor tendințe, n-a venit să înăbuşe natura, să o facă sa caute alte forme de comuniune, mai puțin fireşti, ci să intensifice, să înalțe, să desăvârşească formele naturale ale relației omeneşti. [...] Creştinismul răzbate în mod necesar spre naționalism. [...] privirea lui Dumnezeu cade pe neamuri şi numai întrucât inşii fac parte din neam, simte fiecare privirea lui Dumnezeu asupra lui”[414]. Mântuirea nu poate fi dobândită de om ca eu izolat, ci în calitatea lui de membru al unei comunități, iar cea mai bună comunitate este cea națională.

Prin definirea națiunii ca o comunitate de destin, Stăniloae depăşeşte cadrul biologic şi etnografic de definire a acesteia, relevându-i forța de a reuni persoane în aceeaşi comunitate pe temeiul împlinirii aceluiaşi destin. Națiunea rămâne cadrul în care are loc transformarea religioasă a omului, pentru că religiosul este intrinsec ființei umane. Prezența națiunii în epoca modernă reprezintă expresia aceleiaşi perenități a sacrului creştin

2. Biserica ortodoxă

O contribuție de luat în seamă este stabilirea diferențelor de către părintele Dumitru Stăniloae între tradiția Bisericii, tradiția națională şi moştenirea genetică, răspunzând astfel trebuinței de clarificare a conceptului de tradiție mult vehiculat în dezbaterile publice.

Tradiția bisericii vine din temelia ei dată de un factor suprapersonal şi supratemporal, Duhul Sfânt, cel ce-i dă identitatea, însă faptul nu se produce de la sine, ci prin acțiunea conştientă a omului şi voința sa: „Totuşi şi în ea Duhul Sfânt nu lucrează decât prin voințele omeneşti, prin înduplecarea acestora la o deplină identificare cu tradiția Bisericii şi la o deplină integrare a lor în mediul, în ființa Bisericii. [...]. Biserica, şi, implicit, identitatea ei există numai că o virtualitate voită de Dumnezeu, până nu consimt voințele omeneşti la realizarea ei concretă. Poate într-un anumit înțeles şi neamurile sunt virtualități voite de Dumnezeu,

414 Dumitru Stăniloae, *Creştinism şi naționalism,* „Telegraful român”, anul LXXXVIII, nr. 40, 1940, p. 1.

devenind actualităţi şi menţinându-se ca atare numai prin factorul omenesc voluntar, când ia atitudine pozitivă faţă de tradiţie”[415].

Biserica întruchipează tot ce este natural, omenesc şi dumnezeesc, iar neamul fiinţează şi prin factori nespirituali. Menţinerea tradiţiei la un popor este generată de mediul natural în care ea fiinţează, deoarece stăpânirea forţelor naturale ţine de anumite cutume şi norme stabilite de-a lungul generaţiilor: „Când voinţa consimte la păstrarea tradiţiei, se menţin şi se precizează realităţi continue şi bine orânduite, prin acordul a doi factori: unul voluntar şi altul extravoluntar”[416]. Când voinţa refuză tradiţia „se sparg marile realităţi colective şi bine definite şi se produce haosul anarhic al unor centre individuale nestatornice….” Teologul surprinde mecanismul funcţionării unei naţiuni prin tradiţie, singura ce uneşte permanenţa şi istoricitatea esenţialităţilor lumii: „Totdeauna în relaţia dintre părinte şi copil, în relaţia dintre generaţia înaintaşe şi cea următoare, se joacă tot destinul neamului. Această relaţie trebuie să poarte de aceea accentul unei nesfârşite seriozităţi. Aici se asigură sau se primejduieşte existenţa neamului, după cum se produce său nu legarea noii generaţii de tradiţia ce vine din negură de veacuri”[417]. Factorul spiritual-voluntar determină decisiv înlănţuirea generaţiilor cu efect nemijlocit în menţinerea identităţii naţionale a unui popor.

Exegetul se înscrie în trendul dezbaterilor, la începutul anilor’40, din cultura noastră, privind chestiunea relaţiilor dintre generaţii, mai târziu, în anii’60, fiind temă dominantă în timpul marilor mişcări ale tineretului occidental.

În desfăşurarea unei tradiţii se impun elemente stabile, entităţi permanente ce-i conferă perenitatea: „Deci istoria unei tradiţii nu e o curgere neîncetată, o schimbare continuă şi treptată a întregului; rămâne ceva, şi anume ceea ce-i mai esenţial, care nu se schimbă în tot cursul istoriei unei comunităţi identice cu sine însăşi. Ceva, în oarecare privinţă, asemănător observăm la orice tradiţie şi în speţă la cea naţională. Puterea ei de rezistenţă faţă de curgerea vremii se datoreşte unei aureole de caracter mistic, religios, sacral”[418]. Teologul exemplifică aceste entităţi perene prin persistenţa, la unele popoare vechi, a mitului ca strămoşii coboară din zei, ca aceştia au avut un rol esenţial în actul

415 Idem, *Creştinism şi tradiţie în viaţa naţională*, ,,Luceafărul”, I, nr. 2, 1941, p. 42.

416 *Ibidem*, p. 43.

417 *Ibidem*, p. 44.

418 *Ibidem*, p. 45.

lor de naştere, şi de aici credința în originea lor divină.

Biserica are ca fond primar şi principal al predaniei sale tradiția de origine divină, „acea parte a Revelațiunii care n-a fost scrisă în Sf. Scriptură. Aşa zisă tradiție bisericească, deosebită de cea dumnezeiască, nu adaugă nimic şi nu aduce nici o modificare esențială acesteia, ci e numai valorificarea în timp a ei”[419].

În concepția sa, tradiția națională nu se confundă cu transmisiunea biologică. Dar, ea nu este asigurată integral de „identitatea ființială a unei națiuni, de acelaşi duh care prezidează dinlăuntru toată istoria unui popor, căci în acest caz nu am vedea neamuri abătute de la linia lor până la deznaționalizare sau până la desfigurare, sub influența unor factori cărora s-ar fi putut rezista”[420].

Teologul este un senzor al frământărilor spirituale ale timpului său şi nu-i scapă interesul unor categorii sociale față de valorile păgânismului. Într-adevăr, sub influența covârşitoare a cugetării lui L. Blaga, tinerii creatori din anii sfârşitului deceniului trei şi ai începutului deceniului patru din secolul al XX-lea se îndreptau spre studiul şi valorificarea de mituri, folclor şi mentalități străvechi. Pentru teolog întreaga varietate a creației folclorice româneşti, artă şi obiceiuri are un caracter creştin ortodox. De aceea, discută despre tradiții tezaurizate în aceste componente ale culturii.

Părintele Dumitru Stăniloae formulează silogismul tradiției:

„1. unde se părăseşte tradiția e în primejdie existența neamului. Acesta se ține prin tradiție.

2. Tradiția pe planul vieții cotidiene şi pe al celei politice, este strâns împletită cu elementul religios, mitic. Eliminarea acestuia e împreunată cu părăsirea tradiției. Consistență dă tivitura de aur a luminii de dincolo, altfel se destramă întreagă.

3. Cine vrea ca neamul său sa continue a exista, trebuie să țină la tradiția lui şi implicit să creadă tare în grija ce-o poartă lumea suprafirească acestei tradiții şi neamului”[421].

Întâlnim în scrierile lui o definiție originală a mitului, descris în relație cu religia: „Mitul e o dilatare, o revărsare a religiei peste marginile ei. Fiecare popor îşi toarce lumea lui mitică din substanța religiei lui şi lumea aceasta cuprinde în liniile ei mari atâta adevăr cât

419 *Ibidem*.

420 *Ibidem*, p. 42.

421 *Ibidem*, p. 46.

este în religia lui"[422]. Aşadar, întreaga existenţă este religioasă, şi orice altă manifestare a spiritului uman porneşte de la religie, iar biserica este centrul unui popor: „Fără Biserică un neam e ca fără inimă. Îl aşteaptă destrămarea"[423]. Această profundă aserţiune nu este doar o idee excepţională a unui gânditor, ci ea dă expresie unor dureroase şi exemplare experienţe cunoscute de multe popoare, inclusiv de cel românesc.

La asemenea situaţii reale referă teologul în plin război, când se vede obligat a reitera una din dimensiunile fundamentale ale bisericii, legătura deosebit de intimă cu poporul românesc: „Cu toată unitatea dogmatică. Biserica ortodoxă s-a adaptat fiinţei etnice a fiecărui popor în aşa măsură, încât a devenit pentru fiecare o *Biserica naţională*. Ea a ştiut sa împace ideea ecumenică cu necesităţile de existenţă ale neamurilor într-un chip desăvârşit"[424]. Păstrându-şi unitatea dogmatică bisericile s-au organizat în cadrul diferitelor naţiuni după principiul autocefaliei, ceea ce le dă posibilitatea de acţiune fără presiune externă, potrivit cu condiţiile specifice fiecărui popor.

Popoarele ortodoxe nu au avut conflicte între biserică şi stat, aşa cum a fost în Occident. Întotdeauna în Răsărit biserica s-a asociat la trebuinţele poporului său, l-a apărat şi l-a întărit: „Biserica a avut în istoria neamului românesc un rol de prim ordin." Cuvintele de temelie ale credinţei creştine a românilor sunt de caracter latin. Prin latinitate am rezistat în faţa slavonismului, prin ortodoxie în faţa ispitelor din Apus. În credinţă poporul român a găsit un factor de conservare a unităţii sale.

Teologul reliefează situaţia specială a românilor din examinarea raportului centru-periferie, fără a-l teoretiza, aşa cum vor face în anii '60-70 cercetători occidentali şi americani. Ce afirmă părintele Stăniloae? Românii se află într-o poziţie periferială în raport cu Europa, iar dacă nu ar fi fost ortodocşi ar fi ajuns o anexă a Occidentului: „Latinitatea, ca legătură cu Apusul, în împreunare cu ortodoxia, ca legătură cu Răsăritul, au făcut din poporul român un însărcinat al Europei pentru susţinerea popoarelor din răsărit şi sud-est"[425]. Se exprimă teologic teza: „Poporul român este prin latinitatea şi ortodoxia sa o punte între

422 *Ibidem*, p. 47.

423 *Ibidem*, p. 48.

424 Dumitru Stăniloae, *Biserica Românească*, Braşov, 1942, p. 3.

425 *Ibidem*, p. 13.

Apus şi Răsărit”, idee regăsită la mulți gânditori români despre cultura română – sinteză a culturii occidentale şi a celei orientale.

Biserica ortodoxă a poporului român a avut misiunea de apărare a civilizației europene, de salvare a popoarelor din sud-estul Europei şi de transmisiune a bunurilor culturale din Apus spre Răsărit, pentru că a susținut continuu comunitatea națională: „Ea a fost în stare să dea această putere poporului român, deoarece ea are un interes vibrant pentru nație ca atare şi nu numai pentru om. Universalismul catolic şi individualismul protestant se întâlnesc în lipsa lor de interes pentru realizarea nației ca atare. Catolicismul vede omenirea dezbrăcată de atributul etnicității, protestantismul pe insul singuratic. În fond, amândouă consideră că insul religios e dincolo sau în afară de calificația etnică./ Biserica ortodoxă nu dezbracă pe insul religios de etnicitate şi nu-l scoate din comunitatea etnică. Comunitățile etnice sunt chemate ca atare la mântuire. Ele devin comunități bisericeşti. Acestea sunt bisericile autocefale. Insul se mântuieşte deodată cu neamul./ Neamurile sunt zone ontice ireductibile. Ele sunt unitățile specifice ultime ale omenirii. Din ele se explică individul şi prin ele trăieşte. Omenirea nu există ca un continuum sau discontinuum uniform. Creațiunea lui Dumnezeu nu poate fi găsită nicăieri decât în înfățişările comunității etnice./Aceste întreguri etnice, vii organisme spiritual-biologice, nu pot fi sfărâmate pentru a se crea biserici anaționale. Forțele de comunitate naturală ale neamului se intensifica şi înalță prin coborârea harului dumnezeesc, luând ființă *Biserica*. Astfel Biserica are în seama sa nu numai persoanele, ci şi întregurile naturale şi coloratura lor etnică. Ea nu vede persoanele în izolare şi în uniformitate abstractă, ci ca mlădițe ce cresc din seva tulpinei etnice. De aceea, fără a părăsi dogmele revelate, ea se modelează pe trupul fiecărei națiuni, ca o concretizare a Providenții divine pentru neam sau altul”[426]. În acest pasaj se concentrează toată gândirea sa despre raportul dintre biserică şi națiune, dintre creştinism şi națiune. Într-un cuvânt, Biserica aparține unui popor, îl exprimă ca atare, şi-i conferă identitate.

Teologul constată că la români Biserica națională este şi Biserică poporală, de aici deosebirea față de biserica rusă. „Biserica română n-a fost niciodată o Biserică a claselor suprapuse şi o Biserică a statului, o biserică oficială”[427], şi aici stă explicația încrederii cvasimajorității

426 *Ibidem*, p. 14-15.

427 *Ibidem*, p. 17.

populației de astăzi în această instituție modelatoare a spiritului românesc. Sub stăpânire străină preoții au fost singurii conducători naționali ai satelor şi de aceea s-au interesat de toate problemele de viață ale poporului: „Din intimitatea în care a trăit Biserica cu poporul, s-a născut o cultură poporală creştină-română de o bogăție extraordinară"[428]. Toate popoarele din sud-estul Europei cunosc spiritul poporal[429]. În Apus creştinismul a fructificat o teologie abstractă, ca produs al rațiunii universale a intelectualilor. În Răsărit, rolul teologilor l-a împlinit poporul, care a meditat asupra revelațiunii creştine din împrejurările sale concrete de viață şi a creat o cultură poporală creştină şi etnică. Românii au urmat întodeauna biserica pentru că o văd ca forță de susținere şi întărire a națiunii şi a statului național, singularizând poporul român de celelalte popoare: „În România numai antinaționalismul este anticreştin"[430], afirmă fără echivoc marele teolog.

Istoriceşte, Biserica a fost un factor puternic de legătură între românii de pe ambele versante ale Carpaților. În Transilvania, ea a avut un rol şi mai pregnant de identificare a ei cu românismul, deoarece poporul român era singurul ortodox din acel areal. Odată cu persecutarea poporului român din Transilvania a fost persecutată şi ortodoxia, tocmai datorită identificării ei cu românitatea. Între provinciile româneşti s-au stabilit organic raporturi întemeiate în primul rând pe ortodoxie: „Principatele au ajutat Ardealului să-şi păstreze credința, iar acesta a comunicat Principatelor curajul limbii naționale tipărite"[431].

Spirit obiectiv, teologul recunoaşte rolul bisericii unite în afirmarea identității naționale: „Un noroc este pentru noi şi faptul că şi partea care a ieşit juridic din legăturile biericeşti ale panromânismului, în credință şi organic a rămas în comuniune cu tot neamul. În adâncurile de suflet nu s-a produs nici o separație între cele două părți ale românismului ardelean şi nici o modificare a orientării religioase centripetale a tuturor românilor"[432].

Cum se explică menținerea de către Biserica ortodoxă în sufletul poporului ardelean a credinței răsăritene ca factor principal de con-

428 *Ibidem*.

429 Astăzi se vorbeşte şi de o teologie urbană, expresie a prezenței puternice a bisericii în oraşe, vezi prof.dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviştei, *Misiunea şi pastorația în societatea contemporană*, „Almanah bisericesc", 2003, Arhiepiscopia Târgoviştei, p. 106-108.

430 Dumitru Stăniloae, *Biserica Românească*, p. 20.

431 *Biserica Ortodoxă a Transilvaniei*, „Gândirea", XXII, nr. 5, 1943, p. 243.

432 *Ibidem*.

servare a lui ca entitate etnică? Răspunsul este limpede: „Biserica aceasta a fost în sensul deplin şi sincer al cuvântului o Biserică a poporului"[433]. Năvălirile turceşti au cauzat multe suferințe popoarelor ortodoxe, pătura superioară a fugit în țări străine, unde s-a asimilat. Singurul care a rămas locului a fost poporul, iar Biserica a rămas solidară cu el. În Ardeal, împrejurările istorice au făcut ca Biserica să devină mai mult ca în oricare parte o Biserică a poporului. Aici boierii şi intelectualii s-au maghiarizat, pierzându-şi credința şi naționalitatea: „Întrucât poporul e națiunea în autenticitatea ei nefalsificată, Biserica ortodoxă ardeleană a primit din strânsa comuniune cu el, un cuprins şi o înfățişare de pitoresc duh românesc"[434]. Poporul este alcătuit din cei nepregătiți şi asupriți, iar biserica şi-a exercitat acea funcție de ajutorare a claselor de jos.

Amintind că N. Iorga a numit Biserica din Transilvania biserică de sate şi preoți, părintele Dumitru Stăniloae remarcă binecuvântarea preoților în ridicarea poporului împotriva stăpânirii străine. Episcopii din Ardeal au fost nu numai conducători bisericeşti ci şi conducători ai poporului din toate punctele de vedere: „Ei au fost însă şi ocârmuitorii poporului pe linia destinului nostru național"[435].

Punându-se chestiunea unei eventuale revigorări de către Rusia a panslavismului, teologul afirmă apăsat: „ortodoxia noastră e numai a noastră. Ea e altceva decât pravoslavia rusească"[436]. Ea nu are caracter şi tendințe internaționale, ci susține cu ardoare diferențierile naționale. Pentru că se discuta despre depăşirea principiului naționalităților prin organizarea Europei în unități mai mari, teologul afirma: „ortodoxia ar fi singura forță prin care ne-am susținea etnicitatea noastră prin caracterul ei național care o deosebeşte de tendințele internaționale ale celorlalte ramuri ale creştinismului. Ea ar fi singura forță spirituală care s-ar asocia cu atitudinea protestatară a neamurilor mici împotriva tendințelor internaționale de orice fel"[437].

Cât priveşte fundamentul ortodox al filosofiei româneşti, contestat de unii filosofi pentru că ar fi împiedicată în creația ei liberă de afirmarea unei prea strânse legături între românism şi ortodoxie, teologul

433 *Ibidem*.

434 *Ibidem*, p. 244.

435 *Ibidem*, p. 245.

436 *Ibidem*, p. 247.

437 *Ibidem*.

o spune răspicat: „Desigur filosofia românească viitoare nu e obligată să facă teologie ortodoxă. Câmpul ei e imens şi perspectivele ei adânci cât sufletul românesc. Dar acesta stă în legătură cu infinitul datorită şi credinţei ortodoxe în care s-a format”[438] şi pledează pentru o continuitate, prin „trăire pe linia destinului”, în creaţia spirituală ca şi în viaţa istorică a poporului, izvorâtă din cunoaşterea de sine, a fiinţei şi a misiunii sale încredinţate de Dumnezeu. În credinţa străbună se pot găsi multe teme esenţiale de meditaţie filosofică: „Ortodoxia cuprinde în germenii ei anticiparea sintetică a timpurilor viitoare”[439], tocmai pentru că are un caracter popular.

În aceeaşi direcţie a afirmării dimensiunii poporale a bisericii naţionale părintele Dumitru Stăniloae invocă argumentul răspândirii credinţei creştine prin transmiterea orală a Bibliei: „Poporul nostru a fost aşadar creştin – şi încă ce creştin! – prin Biserică, adică nu prin textul scris al Bibliei, ci prin textul ei curgând viu, dar acelaşi, printre oamenii legaţi prin credinţa în Hristos întreolaltă şi cu toţii ascendenţii până la apostoli”[440]. Exegetul apreciază că puterea propovăduirii nescrise a Evangheliei este superioară lecturii acesteia. Poporul român a avut Sf. Scriptură în tot trecutul său, înainte de traducerile ei în limba română: „Biblia a jucat un rol uriaş, rolul primordial în formarea spirituală a poporului român, de la începuturile lui, nu numai din 1688, de când o avem întreagă tipărită în româneşte.”

Factorul fundamentul ce a cimentat unitatea religioasă a poporului român pe parcursul istoriei sale este liturghia: „Liturghia şi slujbele răsăritene au rămas trăsătura bisericească de unire între toţi românii, chiar când între românii ardeleni s-a produs o separaţie din punct de vedere administrativ-bisericesc”[441]. Poporul român a rămas în cadrul aceleiaşi vieţi religioase răsăritene, inclusiv uniţii, care au cerut în 1700 „ca toată legea şi sărbătorile şi posturile să stea pe loc.” Iată de ce Liturghia „e legea spirituală a existenţei întregului popor român.”

Din această prezentare, fatalmente limitată, se desprinde viziunea părintelui D.Stăniloae asupra fundamentului creştin al naţiunii - a celui

438 *Ibidem*, p. 248.

439 *Ibidem*.

440 Idem, *Biblia şi sufletul românesc*, „Telegraful român”, anul LXXXVI, nr. 37, 1938, p. 1.

441 Idem, *Liturghia şi unitate religioasă a poporului român*, „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXIV, 1956, nr. 10-11, p. 1080.

ortodox pentru națiunea română -, o concepție globală ce pleacă de la ideea teologică şi ajunge la scrutarea filosofică, antropologică, istorică, culturală şi geopolitică a națiunii, statornicind o paradigmă de studiu al acesteia, în multe privințe profitabilă şi astăzi în contextul dezbaterilor privind ființarea națiunii în contextul procesului de globalizare a lumii actuale.

NOTĂ

Studiile din acest volum au fost inițial studii introductive la lucrări reeditate de noi. Alte studii au apărut în reviste academice. Unele dintre titlurile de mai jos au fost modificate în text din rațiuni de redactare, iar conținutul unora dintre lucrări a cunoscut câteva modificări stilistice.

1 Ştiință şi sociologie în opera lui Spiru Haret, studiu introductiv la Spiru Haret, *Mecanică socială*, Editura 100 + 1 Gramar, 2001, pp. I-XXXII;

2 Modernitate şi reformă în viziunea lui Spiru Haret, „Academica", anul II, 11 (23), septembrie, 1992, p. 21.

3 Traian Brăileanu, o concepție sociologică originală, studiu introductiv la Traian Brăileanu, *Sociologie generală*, Editura Albatros, 2003, pp. V- LIV;

4 Prima lucrare românească de teorie politică, studiu introductiv la Traian Brăileanu, *Politica*, Editura Albatros, 2003, pp. V-XLVII;

5 O viziune monografică despre burghezia românească, studiu introductiv la M. Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, Editura Albatros, 2002, pp. V-LIV;

6 Dumitru Stăniloae despre fundamentul creştin al națiunii, studiu introductiv la Dumitru Stăniloae, *Creştinism şi națiune*, Editura Elion, 2003, pp. V- XXII;

7 Mircea Vulcănescu-restaurator al filosofiei „Viața Românească", anul XCIX, ianuarie-februarie 2004, pp. 177-179.

8 Mircea Vulcănescu şi sistemul sociologic al lui Dimitrie Gusti „Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XV, nr. 1-4, 2004, pp. 247-258.

9 N. Bagdasar - portretist al gânditorilor români, „Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XVII, nr.1-2, 2006, pp. 119-140.

INDICE DE NUME, TERMENI ŞI DE TITLURI DE LUCRĂRI

A

B

C

D

E

F

G

H

I

K

L

S